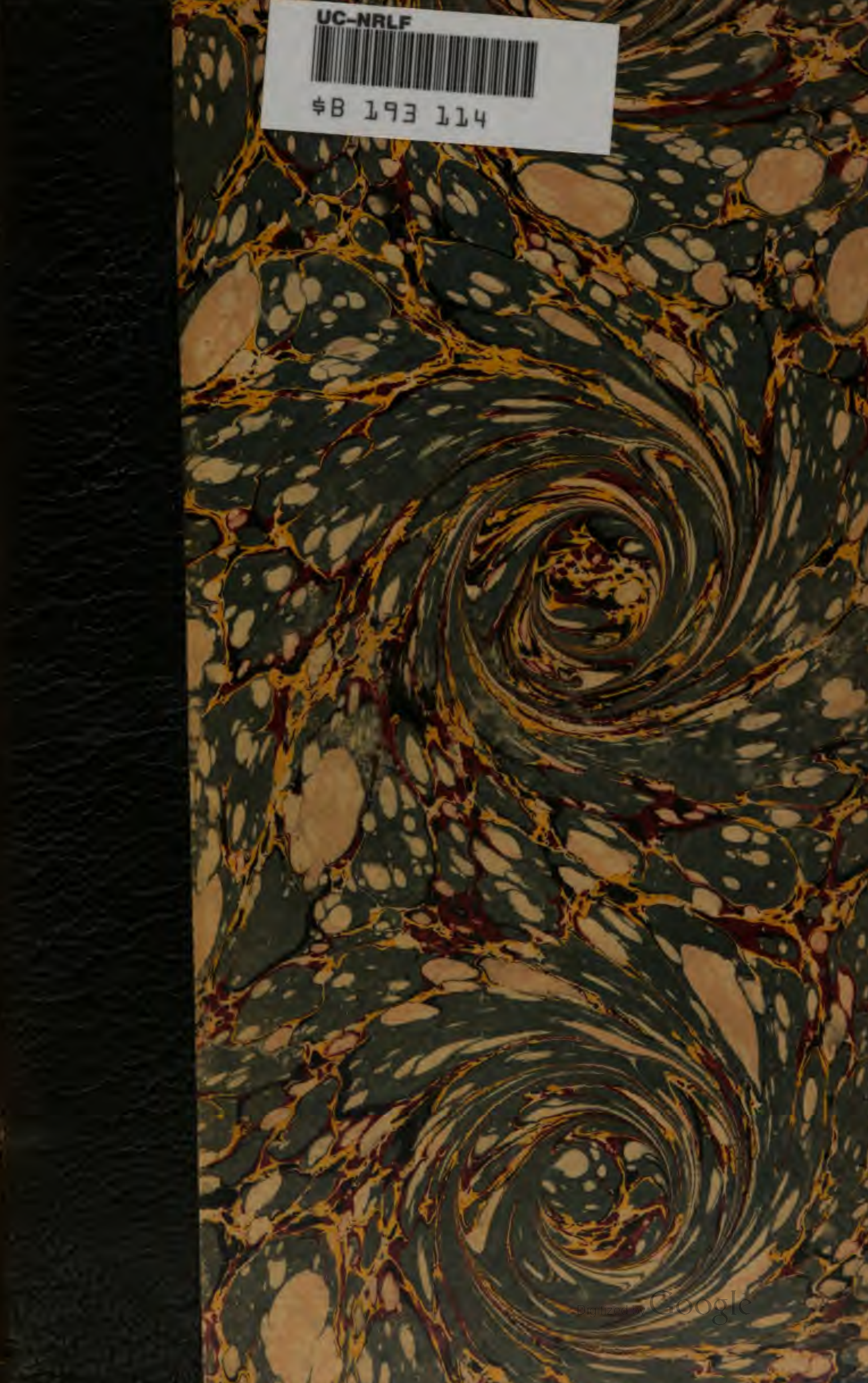
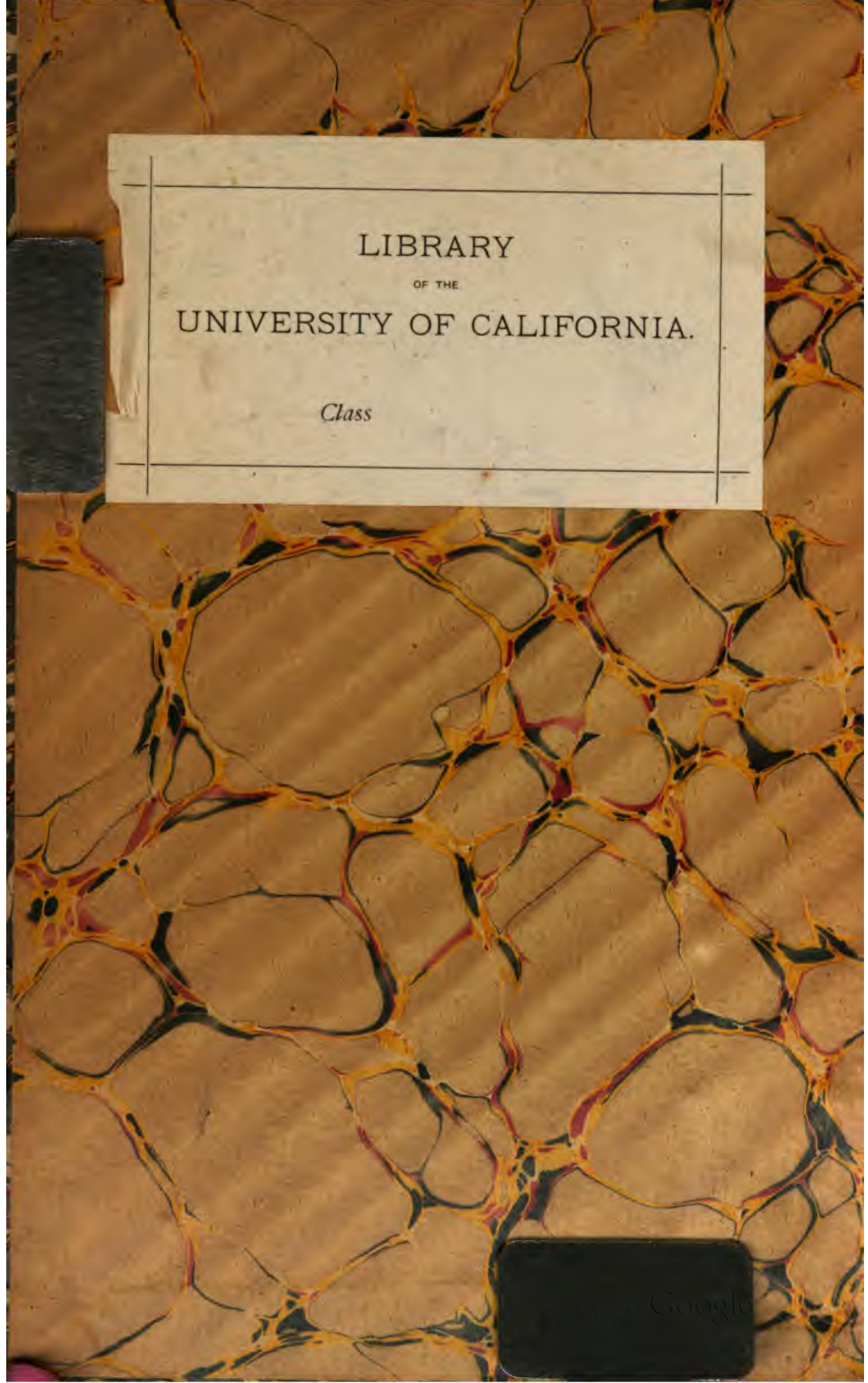
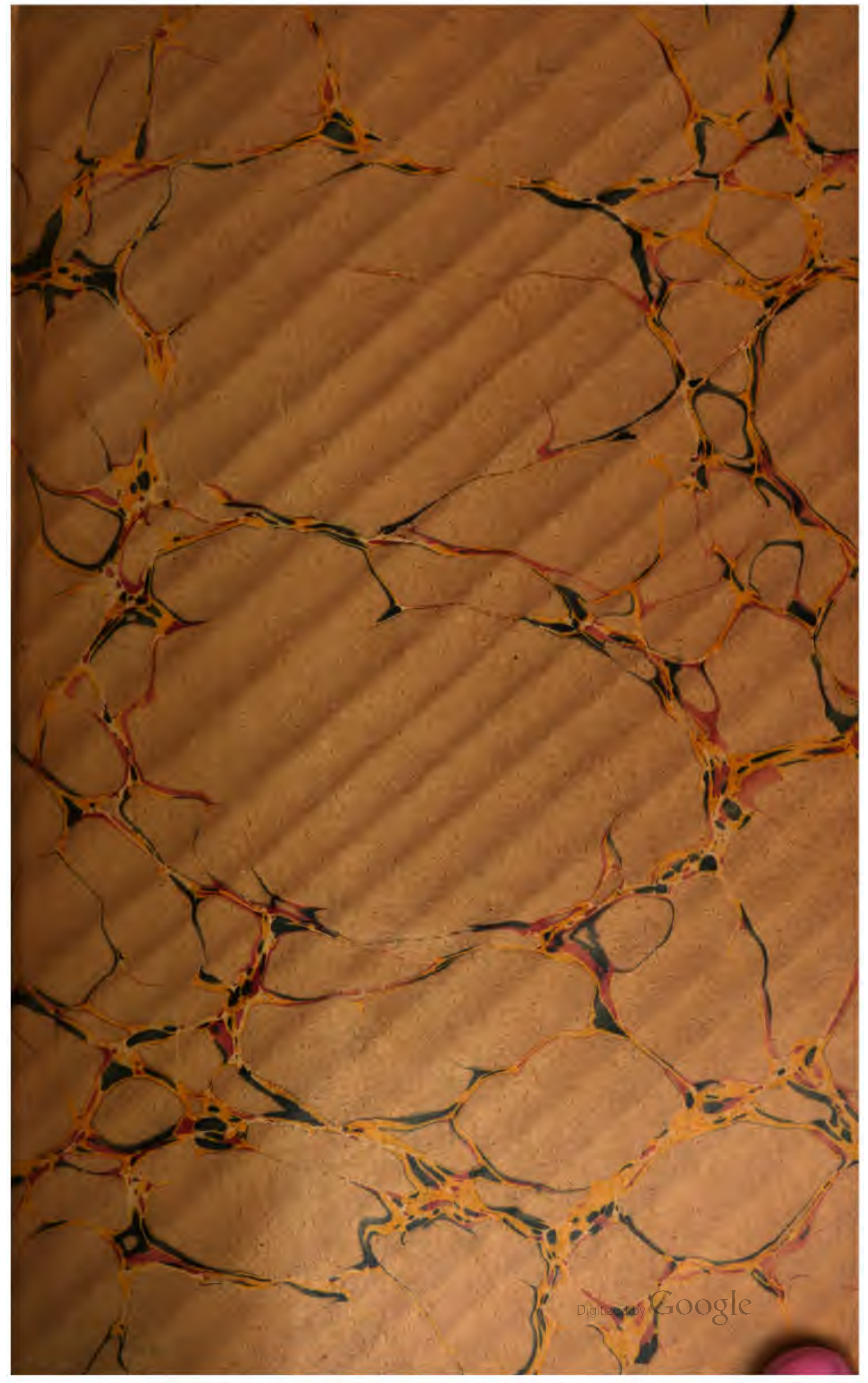

UC-NRLF
$B 193 114





ŒUVRES INÉDITES

DE

MAINE DE BIRAN

TOME II.

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de notre signature sera réputé contrefait.

[illegible]

Coulommiers. — Imprimerie A. MOUSSIN.

ŒUVRES INÉDITES

DE

MAINE DE BIRAN

PUBLIÉES PAR

ERNEST NAVILLE

AVEC LA COLLABORATION DE MARC DEBRIT.

TOME II.



PARIS
DEZOBRY, E. MAGDELEINE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,
Rue des Écoles, 78,
Près du Musée de Cluny et de la Sorbonne.

1859

ESSAI

SUR LES

FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE

ET SUR SES RAPPORTS

AVEC L'ÉTUDE DE LA NATURE.

DEUXIÈME PARTIE.

ESSAI D'UNE NOUVELLE ANALYSE DES FACULTÉS DE L'HOMME.

INTRODUCTION.

La vie de relation ou de conscience a son principe dans l'effort voulu, dont le sujet un et individuel est le *moi*, antécédent nécessaire de tout rapport. Avant que cette vie de relation commence, c'est-à-dire avant que le sens de l'effort qui est son premier mobile soit en pleine activité, il y a des impressions reçues par la combinaison vivante et des mouvements instinctifs qui se proportionnent à ces impressions; il y a enfin plaisir ou douleur, dans un degré quelconque, plus ou moins obscur : car, vivre, c'est *sentir;* et sentir, dans la signification propre du mot, c'est être affecté dans son organisation d'une manière agréable ou désagréable.

Nous comprenons sous le titre général d'*affections*, tous ces modes simples et absolus du plaisir ou de la douleur, qui constituent une vie purement sensitive ou animale, hors de toute participation du *moi*, et par suite, de toute relation connue avec des exi-

stences étrangères. Il y a une classe entière de facultés passives, exclusivement subordonnées aux affections, ou qui ne se développent qu'avec elles et par elles. Ces facultés qui constituent la nature animale tout entière font seulement partie de la constitution humaine. Mais, quoique le système des facultés affectives ou passives de l'être purement sensitif, diffère essentiellement de celui des facultés actives de l'être intelligent et moral, et que l'on ne puisse les identifier ou les réduire à un seul, sans faire violence à tous les faits de sens intime les plus évidents, il n'en est pas moins vrai que ces deux systèmes, étroitement unis entre eux dans l'homme (*duplex in humanitate*) exercent l'un sur l'autre une influence continuelle, et se combinent d'une manière toujours plus intime à mesure que la vie de relation s'étend et se développe. De là toutes les difficultés qui se présentent quand il s'agit de les distinguer nettement l'un de l'autre ; de là aussi les hypothèses opposées des philosophes qui ont essayé de trancher le nœud en ramenant toutes les facultés humaines, tantôt à l'unité de la sensation, tantôt à celle de la pensée ou de l'action.

Pour prévenir une confusion de principes si funeste à tous les progrès de la philosophie de l'esprit humain, il importait de remonter aussi loin que possible vers les deux sources auxquelles ces deux sortes d'éléments de notre nature sensible et intelligente peuvent se rattacher, de saisir, pour ainsi dire, ces éléments isolés les uns des autres, dans leur état de simplicité hors de toute combinaison. C'était le seul

moyen de reconnaître ensuite la nature des composés qui s'en forment, d'ajouter peut-être à l'analyse psychologique quelques nouveaux degrés de perfectionnement, et d'appliquer une méthode de division plus exacte aux différents ordres de phénomènes qui se trouvent confondus sous le titre si vague de *sensations*. Dans ce but, je me livre aux recherches suivantes :

1° Je considère les modes simples et élémentaires de notre affectibilité ou sensibilité passive, comme j'ai considéré auparavant les modes simples de notre activité, et tous les dérivés immédiats du fait primitif du sens intime, séparés des impressions sensibles accidentelles. Pour cela, je soumets à une nouvelle analyse tous les sens externes et internes, considérés d'abord sous le rapport simple des impressions affectives qu'ils sont capables de recevoir, des excitants appropriés au mode de leur sensibilité spécifique, et sans aucun concours de l'effort ou de l'activité du *moi*. En caractérisant les diverses facultés passives dérivées de ces impressions, je montre d'abord comment elles se trouvent par leur nature hors du système de la connaissance, auquel elles ne viennent se rejoindre qu'en s'associant avec les éléments de l'ordre actif, tels qu'ils ont été précédemment caractérisés et spécifiés dans leur source.

2° Dès que l'effort est en exercice, la personnalité est constituée. Ce n'est plus l'être sensitif qui vit ou est affecté sans connaître sa vie propre : c'est le *moi* qui aperçoit, ou ressent diverses modifications de la sensibilité, et qui, loin de s'identifier successivement

avec chacune d'elles, reste le même quand elles passent et varient incessamment.

Mais ce sujet individuel qui s'unit avec les modifications les plus diverses, ne participe pas à toutes de la même manière. Il est simple spectateur des modes passifs produits dans l'organisation vivante, sans lui, ou sans le concours de sa force constitutive ; il sent immédiatement les impressions affectives, les localise, les rapporte à des siéges organiques, ou les attribue à des causes quelconques autres que lui, c'est-à-dire qu'il associe aux affections simples et animales, certains rapports d'attribution ou de causalité, inhérents à l'exercice primordial de l'effort voulu et que les affections ne renferment point en elles-mêmes. De là cette première forme énonciative du jugement personnel, *je sens*, *je suis bien ou mal*, jugement qui n'a point de base dans la nature animale ou purement sentante. Tout dépend, comme l'a dit profondément J.-J. Rousseau (1), de pouvoir attacher un sens à ce petit mot *est*. Là est aussi la première idée de sensation qui est un composé du premier ordre, et non absolument simple comme l'a cru Locke.

Pour me conformer au langage ordinaire des métaphysiciens, j'appellerai *sensations* ces premiers modes composés où le *moi* s'unit à une impression sensible, et participe comme spectateur intéressé, sans concourir par son action propre, soit que l'organe qui est le siége de cette impression se trouve

(1) Profession de foi du vicaire Savoyard.

hors de la sphère naturelle de la volonté motrice, soit que cette puissance se trouve opprimée ou empêchée dans son exercice actuel par la vivacité même de l'affection ou par toute autre cause. La classe des *sensations*, ou le système sensitif, comprendra ainsi toutes les *affections* et *intuitions* simplement unies au *moi*, sans participation active. Ce système sensitif composé, premier dans l'ordre de la connaissance, ne sera que le second dans mon tableau général des facultés humaines, qui doit présenter le simple avant le composé, en marquant l'ordre des progrès par lesquels l'être sensible et moteur s'élève d'un état d'abord purement affectif à la personnalité, et de là aux divers degrés de la connaissance.

3° Le *moi* s'unit d'une manière bien plus intime à une autre espèce de modes auxquels il participe ou concourt par un effort voulu. La possibilité de ce concours actif suppose que l'organe qui reçoit l'impression fait partie du sens de l'effort, ou rentre dans le domaine de la puissance motrice. Quoique cette force soit encore ici subordonnée à l'impression (non affective) d'un objet étranger, elle n'en concourt pas moins à donner à la sensation cette forme de l'*un*, dans le multiple, à laquelle Leibnitz a rattaché le titre de *perception*, titre qu'il a rendu trop vague, en attribuant des *perceptions obscures* aux monades dénuées de toute personnalité.

J'appellerai *perception* toute impression non affective à laquelle le *moi* participe par son action, consécutive à celle d'un objet extérieur. Le système perceptif embrassera donc tous les phénomènes qui

naissent de l'action des objets sensibles, combinée avec celle d'une volonté subordonnée encore aux impressions qui occasionnent ou motivent son premier déploiement. Ce système comprendra aussi les phénomènes de l'ordre sensitif précédent, en tant que le *moi* qui y était spectateur passif pourra y prendre une part active.

L'ordre des progrès des trois systèmes dont il vient d'être parlé, pourrait être exprimé par une sorte de proportion psychologique ainsi énoncée : *L'affection simple est à la sensation, ce que celle-ci est à la perception;* en observant que, comme il peut y avoir affection simple sans sensation, c'est-à-dire sans aucune participation même passive du *moi*, il peut y avoir sensation sans perception, c'est-à-dire sans aucune part expresse d'activité ou d'effort.

4° Le *moi* se trouve naturellement et indivisiblement uni avec une troisième espèce de modes éminemment actifs, qui ne peuvent ni commencer ni persister sans un acte exprès de la volonté motrice, alors même qu'ils se réfèrent à un objet qui sert de but au *vouloir* ou de terme à l'effort. L'objet ou l'agent externe qui prenait l'initiative dans le système précédent, se trouve ici subordonné à son tour, puisque son impression n'est que consécutive à l'action que la volonté détermine. Les modes actifs dont il s'agit sont de nature homogène avec celui dans lequel se trouve primitivement constituée notre personnalité. Ils ne sont donc qu'une extension de l'effort voulu, appliqué à des résistances étrangères, ou à des actes dont les résultats ou effets sensibles sont

parfaitement distincts, dans la conscience, de la cause ou force agissante qui les produit. C'est là un caractère bien remarquable qui sert à différencier ce système du précédent, où le sentiment individuel de la cause, *moi*, demeure toujours enveloppé dans la *perception*.

J'appellerai *aperception* toute impression où le *moi* peut se reconnaître comme cause productive, en se distinguant de l'effet sensible que son action détermine. C'est ici que s'applique parfaitement la définition de Leibnitz : *Apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta*. En effet, tant que la volonté est subordonnée à une impression étrangère, le *moi* peut ignorer la part qu'il y prend, cette part active se confondant avec celle de l'objet ou de la cause extérieure qui prédomine. Aussi l'attention commandée, la plus active en apparence, exclut-elle la réflexion ou l'aperception interne de l'action ou du sujet qui l'exerce. Mais, lorsque la volonté a l'initiative sur les impressions et se commande elle-même, le *moi* ne peut méconnaître sa propre causalité. Il a l'aperception immédiate de la cause qui est lui, en même temps que l'intuition de l'effet, ou du résultat sensible, qui vient de lui ou de son effort. L'acte de réflexion se joint donc à la perception (*reflexio cum perceptione conjuncta*) ou le fait du sens intime avec le phénomène objectif. Telle est la base de ce quatrième système que j'appellerai *aperceptif* ou *réflexif*.

Toutes les facultés, les idées ou notions fondées sur la même condition qui sert de base à ce système,

ont un caractère intellectuel qui leur est propre, et les distingue éminemment de tout ce qui vient de la sensation. Tracer les limites de ces facultés, distinguer et préciser ces notions qui sont comme le commencement du système intellectuel, montrer comment elles se rattachent au fait primitif du sens intime dont elles ne sont qu'un développement : tel est le terme final de tout cet ouvrage et le but auquel il tend depuis son origine. Pour y arriver, je dois analyser successivement chacun des systèmes dont je viens de tracer la division générale.

SECTION PREMIÈRE.

SYSTÈME AFFECTIF OU SENSITIF SIMPLE.

CHAPITRE PREMIER.

DES AFFECTIONS GÉNÉRALES.

On pourrait chercher à définir *l'affection* simple, en disant que c'est ce qui reste d'une sensation complète, quand on en sépare l'individualité personnelle ou le *moi*, et avec lui toute forme de temps et d'espace, pour me servir de l'expression des Kantistes, tout sentiment de causalité externe ou interne; ou, dans le langage de Locke, quand l'idée de sensation se trouve réduite à la simple sensation, sans idée d'aucune espèce; ou enfin, dans le point de vue de Condillac, quand la statue devient sensation, sans être encore rien de plus.

Mais ce n'est point ici une abstraction, une vaine hypothèse que nous voulons exprimer sous le titre d'affection; c'est un mode positif et complet dans son genre, qui a formé dans l'origine notre existence tout entière, et qui constitue celle d'une multitude d'êtres vivants, de l'état desquels nous nous rappro-

chons toutes les fois que notre nature intellectuelle s'affaiblit ou se dégrade; que la pensée sommeille; que la volonté est nulle; que le *moi* est comme absorbé dans les impressions sensibles; que la personne morale n'existe plus; toutes les fois enfin que l'être mixte, double dans l'humanité, redevient *simple* dans la vitalité.

Nous avons reconnu l'origine de la personnalité individuelle ou du *moi;* du moins nous avons vu qu'il pouvait et devait y avoir une telle origine; nous verrons aussi qu'il y a une époque dans l'existence absolue où le *moi* vient s'associer aux affections qui ont précédé sa naissance; mais, quant à l'origine de l'affection simple, pour la connaître, il faudrait remonter à la formation ou au premier développement du germe organisé vivant; car commencer à vivre, c'est commencer à recevoir des impressions, à en être affecté, et à réagir en conséquence.

Leibnitz considère le corps d'un animal comme une substance (*unum per accidens*) composée d'une infinité de monades à chacune desquelles il attribue des perceptions obscures (sans aperception). Suivant lui, la substance simple ou la monade centrale représente ce qui se passe dans le corps, d'une manière harmonique aux affections qu'éprouvent les monades composantes. En écartant ce qu'il y a d'absolu dans ce système, on conçoit que les affections propres aux monades composantes ou éléments sensibles, peuvent avoir lieu sans être représentées ou aperçues par la monade centrale, qui fait le *moi* ou le principe d'unité.

C'est à peu près dans le même point de vue que Buffon a attribué aux molécules organiques coordonnées dans le système animal, des espèces de *sensations matérielles* étrangères à la pensée ou au *moi*. D'autres philosophes qu'on appelle matérialistes, sans donner à cette épithète aucun sens déterminé, admettent aussi une matière vivante, aux éléments de laquelle ils attribuent, même hors de toute coordination en système, des espèces d'affections vagues ou confuses (1). Bacon dit lui-même que la perception est partout (*ubique denique est perceptio*). Charles Bonnet enfin incline fortement à penser que la faculté de sentir, ou d'être affecté par des impressions, s'étend à des degrés plus bas que tous ceux que nous imaginons, et que les plantes mêmes ont leur manière de sentir ou de jouir de l'existence.

C'est peut-être en effet jusqu'au germe organisé, jusqu'au point vivant qu'il faudrait remonter pour atteindre les limites ou l'origine de cette capacité réceptive des affections les plus simples. Le développement de ce germe, ou la coordination de tous les points vivants en un seul système sensitif, solidaire dans toutes ses parties, qui constitue l'animal, ne fait que réunir et confondre, pour ainsi dire, une multitude de vies dans une seule vie, ou une multitude d'affections composantes en une seule résultante.

Considérons ici de cette manière l'être sensitif comme *agrégat*, caractérisé par Leibnitz *unum per accidens*, et faisons abstraction de ce qui peut consti-

(1) Voyez dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* de Diderot, l'opinion du docteur Baumann.

tuer la véritable unité individuelle (*unum per se*) qui n'a aucun rapport avec la première (1). Nous trouverons, dans chaque impression faite sur un organe particulier, deux circonstances élémentaires auxquelles nous devrons avoir égard, savoir : 1° l'affection immédiate et partielle de l'organe, ou la modification qu'en éprouve sa vie propre ; 2° l'affection générale ou la modification résultante de tout le système sensitif.

Supposons d'abord que tout est en équilibre dans ce système, c'est-à-dire qu'il n'y a point actuellement de cause externe d'impression nouvelle ; qu'aucune affection particulière ne prédomine, et que toutes se confondent, pour ainsi dire, en une seule affection générale ; il ne pourra y avoir alors qu'un sentiment vague d'une sorte d'existence intérieure que nous pourrions appeler impersonnelle, puisqu'il n'y a point encore de *personne* ou de *moi* capable d'apercevoir ou de connaître. C'est là l'état où doit se trouver la statue dans l'hypothèse de Condillac, avant d'avoir été impressionnée du dehors, et par une cause particulière, telle que l'odeur de la rose. L'auteur du *Traité des Sensations* devait au moins présupposer cette vie générale et l'espèce de sentiment confus qui s'y lie, car autrement il n'y aurait pas d'impression reçue et sentie : la statue ne pourrait devenir odeur comme être sentant, si elle n'était pas

(1) Une conséquence nécessaire de la doctrine qui part de la sensation affective comme du principe générateur de la connaissance est de considérer le *moi* comme une sorte d'unité collective, ou comme la résultante de sensations partielles : point de vue absolument opposé au fait de conscience.

déjà quelque chose au dedans d'elle-même comme être vivant.

Si nous modifions actuellement ce sentiment général par une impression quelconque, interne ou externe (il importe peu, puisque dans l'état supposé il n'y a pour l'être sensitif ni dehors ni dedans), cette impression devra affecter d'abord immédiatement l'organe qui la reçoit; mais, comme rien ne se localise pour l'être sensitif qui n'a pas encore mu ou agi (1), l'effet *local* de l'impression tendra à se confondre entièrement dans l'affection générale de tout le système. Cette affection sera agréable ou douloureuse absolument ou par elle-même. Dès les premiers moments de son existence, l'être sensitif souffrira ou jouira ; il sera heureux ou malheureux d'être ou de sentir, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune comparaison entre un état et un autre. Les plaisirs de relation ne commencent qu'avec la vie intellectuelle, et ne trouvent point place dans une vie organique ou animale.

L'impression nouvelle peut avoir sur tout le système un effet excitatif tel, que le ton de la vie générale s'élève proportionnellement au ton de l'organe qui a reçu l'impression, et alors l'affection sera agréable ; l'être sensitif jouira, il vivra davantage ou sentira mieux la vie. Si l'impression nouvelle rompt l'équilibre du système entier, en faisant trop prédominer la vie particulière de l'organe qu'elle affecte directement, sur la vie générale de toutes les parties

(1) Voyez l'exemple du paralytique de M. Régis, cité dans la première partie de l'ouvrage.

qui ne peuvent s'élever au même ton, l'être sensitif souffrira. Un effet nécessaire des affections, soit agréables, soit douloureuses, c'est de déterminer des mouvements de réaction proportionnés à la force ou à la vivacité des impressions reçues. Si l'affection est agréable, ces mouvements réactifs opérés par la sympathie naturelle qui unit la partie affectée à un centre organique de motilité, tendront à maintenir ou à accroître l'effet de l'impression. Si elle est désagréable, ils tendront à la repousser ou à en écarter la cause. Mais ces mouvements instinctifs, se confondant nécessairement avec l'affection qui les détermine, ne sauraient être sentis en eux-mêmes. Ils sont encore bien loin de l'effort personnel ou du fait de conscience, qu'ils précèdent dans l'ordre du temps et qu'ils contribuent à amener, par une suite de progrès dont nous avons déjà analysé les conditions ou les moyens. Soit qu'il souffre ou jouisse, l'être sensitif s'identifie nécessairement avec les affections générales qu'il pâtit ; il les devient comme nous devenons nous-mêmes gais ou tristes, heureux ou malheureux par l'effet de certaines affections immédiates propres à des organes intérieurs. Ces affections se confondent aussi pour nous dans le sentiment général de la vie, sans que nous puissions les apercevoir, nous en rendre compte, ni les rapporter à leurs siéges ou à leurs causes organiques.

« Il n'est pas une partie de notre corps, » dit un philosophe très-accoutumé à cette sorte d'observation concentrée, qui lui fit souvent prendre sur le fait sa propre nature sentante, « il n'est pas un de nos

« organes qui ne puisse s'exercer contre notre vo-
« lonté ou sans le *moi;* ils ont chacun leurs passions « propres qui les éveillent ou les endorment sans « notre congé. » Notre expérience la plus constante et la plus intime peut vérifier à chaque instant cette observation. C'est, en effet, du concours de ces passions ou affections partielles, soit spontanées et produites par des causes accidentelles qui agissent sur certains organes, soit constantes et identifiées avec le tempérament même par la nature ou les habitudes; c'est, dis-je, du concours de ces affections que résulte chacun des modes de notre existence sensitive. Chacun de ces modes n'est point la conscience, car aucun ne s'aperçoit ou ne se sent lui-même, et pendant qu'ils changent incessamment, il y a quelque chose qui reste et qui le sait. C'est ainsi que nous passons successivement, sans nous en apercevoir, par toutes les modifications générales de l'existence, relatives à la succession des âges, aux révolutions du tempérament, à l'état de santé ou de maladie, aux changements de climat, de saison, de température. C'est ainsi que nous subissons l'influence que peuvent prendre tour à tour tels organes internes, dont les impressions, quelque dominantes qu'elles puissent être, demeurent tout à fait étrangères à la personne, confondues comme elles sont avec le sens général de la vie sur lequel tout retour nous est interdit : aussi le fond du caractère moral, dépendant de la nature de notre sensibilité intérieure (1), est-il la partie de

(1) Bichat a dit d'une manière très-pittoresque que le *caractère moral est la physionomie du tempérament physique.* Mais où

notre être sur laquelle nous sommes toujours le plus complétement aveuglés.

Tel est aussi le principe de cette sorte de réfraction morale qui nous fait voir la nature, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt comme couverte d'un voile funèbre, et qui nous présente dans les mêmes êtres tantôt des objets d'espérance et d'amour, tantôt des sujets d'aversion et de crainte. Aussi le charme, l'attrait, le dégoût ou l'ennui attachés aux divers instants de notre vie dépendent presque toujours de ces dispositions intimes et profondément ignorées de notre sensibilité. Nous portons en nous la source du bien et du mal, et nous bénissons ou accusons les hommes, la nature, le destin propice ou contraire. Eh! n'est-il pas en effet comme le destin (1), cet agent invisible et mystérieux de la vie qui opère en nous, sans nous, et dont nous subirions toujours les lois, alors même que ce qui est le *fatum* dans le physique deviendrait prévoyance dans le moral (2)?

Sous l'empire de l'instinct, l'être organisé vivant, réduit à un état purement affectif, devient donc toutes les modifications qu'il éprouve, et le *moi*, identifié avec chacune d'elles, y demeurerait toujours enveloppé, s'il ne survenait un autre ordre de conditions ou de moyens propres à le développer ou à

---

est le miroir capable de réfléchir cette physionomie au regard intérieur de la conscience ou du *moi?*

(1) La puissance du destin qui fut un des plus puissants ressorts dramatiques, n'est peut-être que l'expression de ce fait du sens intime qui nous manifeste au fond de notre être une sorte de nécessité organique opposée à la liberté morale.

(2) *Quod in corpore Fatum, in animo est Providentia.* (Leibnitz.)

féconder le germe dans lequel il est renfermé. Parvenu à la personnalité individuelle, l'être assistera sans doute comme témoin à ces scènes intérieures (1), mais sans que la force du vouloir qui la constitue, puisse en distraire ou en arrêter le cours. Il y a donc là deux puissances ou deux forces, l'une complétement aveugle et fatale dans ses déterminations instinctives, l'autre éclairée et prévoyante dans ses actes libres. Chacune d'elles a son domaine propre; elles prédominent ou cèdent tour à tour. Tantôt elles conspirent, tantôt elles sont en opposition, luttent ensemble ou cèdent, mais demeurent toujours. Elles sont deux et ne peuvent s'identifier ni se transformer l'une dans l'autre. Cette sorte de dualité est elle-même un fait du sens intime; mais on voit ici combien les deux éléments sont hétérogènes; comment aussi ils peuvent s'exclure l'un l'autre; comment enfin, dans leur association accidentelle, ils sont toujours prêts à se séparer.

(1) Dans le trouble que les passions excitent, dit un philosophe, et excepté le cas où elles sont portées jusqu'à la frénésie, il y a une sorte de bonheur à étudier, à suivre leur marche et à les guerroyer. Jusque dans les afflictions et les chagrins, il y a une sorte de bonheur à envisager son tourment, à saisir son ennemi corps à corps et à le terrasser. (*Voyage dans les départements du Nord*, *par M. Camus.*)

CHAPITRE DEUXIÈME.

DES AFFECTIONS PARTICULIÈRES.

Au commencement de la vie, toutes les impressions reçues ont le caractère d'affections générales ; elles se communiquent rapidement à toutes les parties du système sensitif ; tout irrite, choque et affecte des organes encore trop faibles et trop susceptibles. Ainsi le simple contact de l'air excite rudement la surface du corps ; les rayons lumineux et sonores n'agissent sur les organes que par leur masse, et ils affectent la sensibilité générale sans pouvoir encore se localiser ou se coordonner dans leurs sens propres ; toutes les impressions sont donc alors du genre des affections intérieures dont nous venons de parler. Mais, à mesure que l'affection générale s'affaiblit, l'impression particulière et locale sort de son obscurité première et donne naissance à des produits tout nouveaux. Bientôt les matériaux de la perception distincte sont prêts à être mis en œuvre, et n'attendent plus que l'élément personnel, nécessaire pour compléter les premiers phénomènes de la représentation extérieure.

Parmi les différentes espèces d'impressions sensibles reçues par chacun de nos sens, les unes conser-

vent toujours plus ou moins le caractère prédominant d'affections générales et sont toujours jusqu'à un certain point tumultueuses ou confuses dans le système, les autres sont plus distinctes, ou plus disposées par leur nature même à se localiser ou se coordonner dans leurs organes propres. Celles-ci sont plus rapprochées du sens de l'effort; elles sont plus aptes aussi à entrer ultérieurement en combinaison avec l'élément personnel, à admettre les formes de l'espace ou du temps qu'on a cru leur être inhérentes. Celles-là sont, ainsi que nous venons de le voir, toujours étrangères par elles-mêmes au vouloir, à la pensée ou au *moi*. Les formes perceptives qui s'y associent ultérieurement leur sont en quelque sorte accidentelles et toujours prêtes à s'en séparer.

Nous indiquerons successivement les caractères propres à ces différentes espèces d'impressions sensibles, les différences qui les séparent, et les analogies qui ont déterminé leur réunion dans une même classe ou système. On doit se souvenir que la première de ces analogies consiste dans la passivité de ces affections, soit spontanées, soit produites par une cause quelconque interne ou externe étrangère à la volonté.

I

Impressions immédiates affectives du tact passif.

Nous avons déjà indiqué le caractère de ces im-

pressions immédiates faites sur les organes intérieurs essentiels à la vie, dont on pourrait colliger, pour ainsi dire, l'ensemble sous le titre commun de *sens vital*, qui embrasserait tous les modes de notre sensibilité intérieure comme celui de l'effort comprend tous les modes de notre activité ou motilité volontaire.

L'exercice continu de ce sens vital consiste, au dedans, dans le jeu varié d'affinités animales d'où dépendent les diverses fonctions sécrétoires, excrétoires et tout l'ensemble des déterminations de l'organisme ; d'où l'instinct premier de conservation et de nutrition, les besoins et les appétits que manifeste l'animal naissant, et tous les mouvements aveugles s'y rapportent. Au dehors, nous trouvons encore le même sens en exercice, dans toutes les impressions immédiates, faites sur les extrémités nerveuses de la peau qui recouvre le corps entier. Les affections qui se rapportent à ce tact passif extérieur, sont celles du chaud ou du froid, du sec ou de l'humide, du poli, du rude, et d'une multitude d'autres impressions sensibles, excitées par les différents corps fluides ou solides qui viennent toucher le nôtre. Ces affections n'ont pas de nom dans nos langues, parce qu'elles n'ont pas d'idées qui les représentent dans l'esprit.

En réservant pour une autre partie de cet ouvrage les détails relatifs à cette espèce d'impressions, tels que les diverses sympathies dont le tact est l'organe ou le moyen, nous nous bornerons à remarquer dans notre objet actuel, qu'en faisant abstraction de la

part que prend aux affections tactiles le sens de l'effort, dont le toucher actif est une division principale, ces affections réduites au caractère passif et absolu, sont dénuées par elles-mêmes de tout caractère perceptif, de toute forme d'espace ou de temps, de toute idée de causalité personnelle ou étrangère, et ne sauraient être l'origine d'aucune idée d'existence.

II

Affections de l'odorat et du goût.

Tous les organes des sens extérieurs étant considérés sous le rapport de leurs impressions affectives à une cause étrangère quelconque capable de les exciter, peuvent être très-bien assimilés, non pas au toucher, comme on le dit, mais au tact passif, ou au sens vital commun dont chacun de ces organes est une division particulière. Cette assimilation convient plus expressément encore aux sens de l'odorat et du goût, dont les objets, ou les causes excitatives, agissent par un véritable contact immédiat. Les molécules odorantes et sapides viennent dans leur état de dissolution, s'appliquer en effet à ces organes d'une manière immédiate, comme les parties matérielles et juxta-posées des corps solides, s'appliquent au tact proprement dit. Les analogies de ces affections

diverses sont aussi notées par le langage qui a des épithètes communes pour les saveurs, les odeurs et les impressions tactiles.

Les fonctions du goût et de l'odorat tiennent le premier rang dans la vie animale : le nouveau-né en fait usage dès la première fois, sans tâtonnement et sans expérience ; il sent d'abord l'odeur du lait, l'appète, en savoure le goût. Ce sont là les premières déterminations qu'il porte avec lui en venant au monde. Mis ainsi en jeu par l'instinct de conservation ou de nutrition, l'exercice de ces sens reste toujours presque tout entier sous la direction ou la dépendance de ce premier mobile. On sait, en effet, combien sont étroites et nécessaires les sympathies qu'ils entretiennent constamment avec les organes intérieurs, tels que l'estomac et le sixième sens, qui influent si puissamment sur leur capacité affective, et dont ils suivent aussi les vicissitudes, les caprices, les périodes d'excitation, ou de sommeil et d'inertie. Une saveur ou une odeur qui se lie ainsi à la sensibilité générale intérieure, s'obscurcit elle-même comme impression particulière et locale. Plus elle affecte la combinaison vivante ou l'animal, plus elle s'éloigne du caractère perceptif individuel, ou du *moi* capable de la juger, de la reconnaître, de la lier par un rapport d'attribution à sa cause, son objet ou son siége.

Il y a ici à la vérité une partie non affective qui caractérise proprement telle odeur ou telle saveur comme distincte de toute autre, et qui sert aussi dans la suite de fondement à la réminiscence

ou au souvenir attaché à cette sensation particulière; mais il est remarquable que cette partie perceptive, toujours plus obscure dans les impressions dont il s'agit, toujours plus disposée à s'envelopper dans l'affection générale qui l'accompagne, est aussi plus lente à s'en séparer dans le développement premier de notre faculté perceptive. On a remarqué, en effet, que l'odorat et le goût, très-susceptibles et très-fins dès la naissance, pour tout ce qui se lie à l'instinct de nutrition ou de conservation, ont besoin d'un plus long exercice que les autres sens perceptifs pour distinguer les sensations particulières, étrangères au besoin, et pour lesquelles ils paraissent hors de là comme insensibles.

III

Affections visuelles.

Nous voici arrivés à une espèce d'affections simples qui, analogues aux précédentes sous le rapport de passivité, ou de dépendance absolue d'une cause organique ou matérielle étrangère à la volonté, en diffèrent cependant par des caractères spécifiques très-notables.

Le premier de ces caractères différentiels consiste en ce que les impressions des rayons lumineux qui affectent d'abord le système sensitif, par une sorte

d'ébranlement ou de choc en masse produit dans l'organe externe, ayant bientôt perdu ce caractère affectif général, en prennent un autre non moins passif, il est vrai, mais plus particulier, plus local, plus approprié à la perceptibilité distincte. L'impression visuelle, en se localisant dans son sens propre, conserve bien toujours, il est vrai, une partie affective, et c'est ce qui fait qu'indépendamment de tous ces plaisirs de comparaison attachés au beau pittoresque, il y a telles couleurs, telles nuances ou teintes agréables au sens immédiat de la vue, comme excitatives de la sensibilité propre de son organe, à ce juste degré qui fait le plaisir absolu ou immédiat. Mais cette affection peut être ici considérée comme nulle, relativement au phénomène complet de la vision dont elle n'est qu'un élément subordonné et imperceptible. Quant à l'élément principal du phénomène que je désignerai ici sous le titre d'*intuition immédiate*, il consiste :

1° Dans une sorte de distinction naturelle, et pour ainsi dire organique des modes des couleurs, répandues, juxta-posées, et coordonnées d'elles-mêmes dans un *espace*, qui ne peut pas être dit extérieur au *moi*, tant que ce *moi* n'existe pas encore pour lui-même ou qu'il ne se distingue pas du monde des couleurs. J'appelle *organique* cette distinction du spectre coloré, parce qu'on ne peut en assigner la cause ou la condition première ailleurs que dans la conformation même de l'organe visuel, naturellement disposé de manière à réunir et à ranger dans un certain ordre tous les éléments du pinceau lumineux,

qui sont appropriés à autant de fibrilles distinctes entre elles, coordonnées et juxta-posées sur cette espèce de toile nerveuse qu'on appelle rétine.

2° Le phénomène de la vision passive se fonde sur une seconde condition organique particulière à ce sens : c'est une sorte de propriété vibratoire, qui paraît propre aux fibres de l'organe visuel, et en vertu de laquelle les impressions immédiates des rayons lumineux peuvent se prolonger et persister encore, après que la cause a cessé d'agir. Par une suite de la même disposition, les images des couleurs peuvent encore se reproduire spontanément dans l'organe, ou dans le centre auquel il correspond, sans cause extérieure, comme sans aucun concours de l'activité du vouloir qui, même dans son plein exercice, est impuissant pour les prévenir ou les distraire.

Cette faculté de reproduction spontanée des images, absolument étrangère à la pensée ou au *moi*, semble bien dépendre en effet uniquement des lois de l'organisme, ou de l'espèce de vibratilité qui en est la condition spéciale. C'est à elle qu'il faut rapporter la formation irrégulière de ces fantômes de la nuit qui se succèdent, se combinent, se transforment de toutes les manières, aux regards de l'imagination qui ne peut leur échapper, et qui leur attribue souvent toute la consistance des objets réels. De là encore ces images, tantôt mobiles, tantôt opiniâtrément persistantes, qui accompagnent certains états de vapeurs, de délire, de manie, de songes; et de là enfin, sans doute, ces phénomènes si surprenants

de l'instinct de divers animaux qui, avant toute expérience acquise, et dès qu'ils sortent de la coque ou du sein de la mère, vont juste atteindre à l'objet approprié à leur instinct de nutrition, comme s'ils le reconnaissaient, ou s'ils en apportaient l'image *innée* que la présence de l'objet ne fait que réveiller.

Tels sont les premiers phénomènes de la vision que j'appelle passive, parce qu'elle est absolument étrangère à l'activité du vouloir ou du *moi*. Sans doute on pourrait rapporter par hypothèse explicative les conditions ou les lois de ces phénomènes à une autre sorte d'activité *vitale* dont l'idée est déduite du sentiment même de celle qui constitue notre *moi*; mais cette déduction et ce sentiment immédiat diffèrent l'un de l'autre comme la copie inanimée diffère de l'original vivant, ou comme le principe de fait diffère de l'hypothèse.

IV

Affections auditives.

Nous avons déjà remarqué que le premier effet des sons, comme celui du bruit, est d'ébranler, ou d'affecter sympathiquement tout le système sensitif dans ses principaux foyers. Nous pouvons ajouter ici que diverses expériences positives concourent à prou-

ver que l'organe auditif n'est pas le seul conducteur des affections produites par les ondulations sonores. On a vu, en effet, des individus complétement sourds éprouver des affections particulières dans diverses régions du corps, notamment à l'épigastre, quand on faisait vibrer près d'eux les cordes d'un instrument de musique sur lequel ils appliquaient la main. On connaît aussi l'effet des sons sur certains animaux qui paraissent en être vivement affectés, au point de pousser des cris aigus. C'est par une influence semblable qu'on guérit certaines maladies au moyen de la musique, comme aussi on excite des affections nerveuses, quelquefois des passions tristes ou furieuses, dans des sujets sensibles à certains cris, à certains timbres d'instruments (1).

(1) J'ai vu moi-même des personnes qui ne pouvaïent entendre les sons de l'harmonica sans s'attendrir d'abord jusqu'à verser des larmes et finir par tomber en syncope.

Remarquez que c'est à ce qu'on appelle *timbre* dans les sons, et *accent* dans la voix, que s'attache cette partie proprement affective des phénomènes auditifs ; c'est par là aussi que l'ouïe est un des principaux organes de cette sympathie, qui rapproche et lie intimement tous les êtres doués de la faculté de sentir et de manifester ce qu'ils sentent par les diverses modifications de la voix. A chaque passion, ou émotion de l'être sensitif, la nature semble avoir lié un accent particulier qui l'exprime et fait sympathiser avec elle tous ceux qui peuvent en entendre le signe. C'est la nature même qui inspire le cri profond de l'âme, que toutes les âmes entendent et auquel toutes répondent à l'unisson. La parole articulée, la véritable expression intellectuelle est encore loin du berceau de l'enfant, et déjà un instinct natif modifie ses premiers vagissements de manière à exprimer les appétits, les besoins, les affections ou les passions naissantes. Déjà instruite à la même école, la mère a saisi cette sorte de langage ; elle y répond à son tour par d'autres signes accentués, dont la sympathie explique le sens et fixe la valeur. Le pouvoir sympathique des accents et des voix se trouve aussi dans toutes les langues des peuples encore en-

Dans tous ces cas divers, les impressions sonores ne se localisent ou ne se distinguent point dans leur sens propre, mais elles se confondent dans une affection générale que le *moi* peut devenir sans l'apercevoir. Mais, indépendamment de ces produits généralement affectifs des impressions auditives, indépendamment aussi de tout ce qu'ajoute aux perceptions complètes de ce sens l'activité de son organe répétiteur, celui de la voix, qui est comme une sorte de locomotion volontaire, il y a dans l'audition, comme dans la vision encore passive, un élément approprié spécialement à la perception et qui consiste de même aussi :

1° Dans une distinction organique des divers tons qui se succèdent dans un temps, ou se coordonnent harmoniquement sans se confondre. Cette distinction organique se fonde, en effet, sur la construction ou la forme particulière de l'organe auditif, admirablement bien approprié à la distinction des sons, puisque la division et l'inégalité des longueurs des fibres de la lame spirale empêchent que les sons successifs ne se confondent ou ne rentrent les uns dans les autres.

2° La vibratilité de ces cordes harmoniques de

fants, qui ont à se communiquer plus de sensations que d'idées. Là se trouve encore en grande partie, la cause de l'ascendant extraordinaire de ces orateurs passionnés, qui ont su saisir les inflexions propres à émouvoir les âmes, imiter ou reproduire les signes liés par la nature à chacune des passions qu'ils veulent exciter. Tel est le pouvoir magique, non-seulement de la parole articulée comme symbole de l'intelligence, mais de la voix accentuée comme talisman de la sensibilité.

l'instrument auditif sert aussi à conserver les impressions, après que leur cause a cessé d'agir, à lier dans les différents instants du temps les termes d'une suite mélodieuse, et enfin à les reproduire spontanément en l'absence de toute cause extérieure, comme sans le concours de la volonté : tous effets parallèles à ceux de la vision passive et qui, se fondant sur les mêmes lois de la sensibilité, étant également étrangers à celle de l'activité du vouloir ou du *moi*, justifient la réunion que nous avons faite de ces phénomènes en une seule classe.

CHAPITRE TROISIÈME.

DES PHÉNOMÈNES CONSÉCUTIFS AUX AFFECTIONS ET AUX INTUITIONS IMMÉDIATES.

Telle est la propriété caractéristique des machines organisées, que chacune des impressions, ou modifications successives par lesquelles elles passent, laisse toujours après elle une trace qui influe à sa manière sur l'existence entière, en sorte que cette existence serait autre, si telle modification qui semble la plus indifférente, et dont l'individu ne conserve même aucun souvenir distinct, n'eût pas eu lieu à une certaine époque, ou n'en eût pas amené telle autre.

Cette influence de chacune de nos modifications sur celle qui la suit est bien la source de toute perfectibilité individuelle ; mais l'aveuglement profond où nous sommes sur les traces qu'ont dû laisser après elles les premières impressions de la sensibilité, est aussi la principale source de notre ignorance sur l'origine et le premier développement de nos facultés de tout ordre. Quoique nos idées et nos souvenirs soient tous, en effet, des traces de certaines modifications, ou d'actes antérieurement aperçus, ce-

pendant toutes les traces d'impressions ne sont pas des souvenirs, et elles n'en influent pas moins sur l'état actuel de l'être sensible ou intelligent. Le *moi* seul se souvient de ce qu'il a aperçu ou opéré par sa force constitutive, ou, en d'autres termes, la réminiscence n'est que la trace même de la conscience. Les impressions purement affectives ne peuvent que laisser des traces simples sans souvenir, car, comme il n'y a point de *moi*, il n'y a point de base ou de sujet de réminiscence. Cette nullité de souvenir est le caractère essentiel de tous les modes passifs qui sont compris dans la classe précédente. Comme ils se trouvent placés hors de la sphère de l'aperception immédiate ou du vouloir, ils ne peuvent avoir reçu cette empreinte individuelle de la conscience, ou se reproduire par suite sous la forme d'un temps, ou sous celle d'une personne qui se reconnaît la même dans deux époques distinctes de sa durée.

Les métaphysiciens ont souvent rattaché sans aucun fondement la conscience à certaines affections obscures de l'instinct, ou à des mouvements de l'habitude, prétendant que ces modes étaient oubliés aussitôt après avoir disparu. Il serait plus conforme aux faits, ou à toutes les inductions les plus vraisemblables, de conclure en sens inverse la nullité absolue de conscience dans de tels modes, de leur *étrangeté*, pour ainsi dire, de tous les souvenirs qui forment une chaîne continue de notre existence personnelle. Toutes les fois, en effet, que la force agissante qui est le principe ou le sujet de l'effort voulu, n'a pris aucune part à une impression ou à une

image, celle-ci se trouve bien à jamais perdue pour le *moi* et hors de toute réminiscence ou souvenir proprement dit; mais sa trace n'en subsiste pas moins dans l'organisation, avec un degré de profondeur ou de force, proportionné à la vivacité de l'affection première, ou aux circonstances organiques qui l'ont amenée dans l'origine. Ces traces d'affections étrangères au souvenir sont :

1° Certains attraits ou répugnances, certaines sympathies ou antipathies, que nous éprouvons relativement à tels êtres ou tels objets, sans que nous puissions en trouver la cause en nous-mêmes, dans aucune expérience, dans aucune association d'idées ou de sentiments antérieurs qui viennent se rallier à ces objets.

C'est par une suite d'affections sympathiques ressenties dans le sein même de la mère, que l'enfant manifeste déjà des attraits ou des répugnances, des appétits ou des aversions qui, étant les traces des premières impressions reçues avant la naissance même de l'individu, ont pris déjà l'ascendant d'anciennes habitudes et un caractère même plus ineffaçable. Ainsi, le fils de l'infortunée Marie Stuart, Jacques VI, éprouva toute sa vie à l'aspect d'une épée nue un tremblement involontaire, sans qu'aucun effort de sa volonté pût surmonter cette disposition des organes, qui était la trace d'une forte affection de crainte sympathique, éprouvée dans le sein de sa mère (1). C'est à la même source que se

(1) Voyez à ce sujet l'*Histoire générale* de Voltaire.

rapportent toutes les tendances instinctives, les goûts de prédilection qu'on n'expliquera jamais par aucune expérience ou habitude acquise.

Nous retrouvons encore des traces de ces affections étrangères à la conscience dans certains états singuliers où nous nous surprenons quelquefois pendant la veille, et qui ne nous affectent, ni comme tout à fait nouveaux, ni comme occupant une place dans notre souvenir. Ce sont quelquefois des traces de certains songes qui, se trouvant par eux-mêmes hors de la chaîne de notre existence aperçue, tendent à s'y réunir accidentellement en vertu de quelque association fortuite. Les rêves qui surviennent, en effet, dans un sommeil imparfait, laissent des traces mixtes placées en quelque sorte sur les confins de l'ombre et de la lumière de conscience. Quant à ceux qui se joignent à un état de sommeil complet, dénués de toute espèce de souvenir, ils n'en laissent pas moins souvent des traces qui influent sur toutes les dispositions affectives et l'état moral de la veille. Combien de fois, par exemple, ne se trouve-t-on pas accidentellement disposé à l'espérance ou à la crainte, comme à l'amour ou à l'aversion, pour certains objets représentés peut-être en songe sous des couleurs effrayantes ou gracieuses!

Dans les états de délire ou de manie qui sont comme des états de sommeil de la pensée, tous les fantômes produits hors de l'état de *conscium* ou de *compos suî*, sont bien aussi désormais étrangers au souvenir ou à la réminiscence. Mais les traces des affections gaies ou mélancoliques qui se liaient aux

images dominantes dans l'aliénation, persistent souvent encore avec opiniâtreté, alors même que ces images sont complétement effacées ; et, quand l'être intelligent est rendu à lui-même, l'être sensitif se nourrit encore des mêmes impressions et s'affecte par habitude quand la cause première de ces impressions ne subsiste plus.

C'est encore à des traces affectives semblables qu'il faut rapporter ces phénomènes remarquables de la périodicité de certaines affections qui reviennent à peu près les mêmes dans certaines saisons ou époques correspondantes de l'année, et qui modifient notre être sensitif d'une manière analogue, sans qu'aucun acte exprès de réminiscence vienne se lier à ces impressions spontanément naissantes (1). Si nous sommes ou si nous devenons, par exemple, à tout âge, plus expansifs, plus aimants, ou plus gais dans le printemps, comme plus concentrés ou plus mélancoliques en automne, c'est qu'indépendamment de toutes les circonstances extérieures et de toutes les idées associées, certaines révolutions organiques qui surviennent à ces époques dans certains organes internes, y réveillent des traces d'affections antérieures assoupies, entraînent l'imagination dans le cercle des mêmes fantômes, et donnent des lois à cette faculté au lieu de recevoir les siennes.

---

(1) Grétry, dans ses *Essais sur la musique*, a très-bien noté les traces d'affections, périodiquement renaissantes avec les mêmes causes organiques qui les produisent en premier lieu. (Voy. t. III, pages 183 et 184.)

2° Comme les affections simples laissent après elles des attraits ou des répugnances, des appétits ou des besoins d'organisation, les intuitions laissent des images ou fantômes qui se réveillent spontanément, d'après les conditions organiques dont nous avons parlé, et qui peuvent se représenter dans l'organe interne de l'imagination, associées entre elles suivant le même ordre successif ou simultané qu'avaient dans le sens externe les intuitions premières dont elles sont les traces. Les associations des images visuelles, qui se représentent coordonnées dans un espace, peuvent être appelées organiques ou naturelles. Mais il est une autre sorte d'association irrégulière qui ne s'assujettit nullement à l'ordre premier des impressions directes. L'organe interne de l'intuition, soustrait alors à la direction et à l'empire de l'âme, peut en effet se composer à lui-même des fantômes bizarres et sans suite, avec des éléments intuitifs qui sortent de leur état d'association naturelle ou organique, pour se réunir dans un autre ordre d'agrégation que j'appellerai *spontanée* ou fortuite. Ce sont ces agrégations fortuites de fantômes composés de toutes pièces, avec des éléments épars sans liaison et sans ordre, qui constituent les songes ou les rêves du sommeil, ceux de la veille, du délire ou de la manie produits dans l'homme, comme dans les animaux qui ont aussi leurs rêves, en vertu des seules dispositions du centre cérébral et de ses sympathies particulières avec des organes intérieurs.

3° Les impressions entraînent, comme nous l'a-

vons vu, des mouvements qui sont les produits nécessaires d'une réaction cérébrale proportionnée à la cause excitative qui la détermine. Or, comme les affections laissent après elles des appétits et des besoins, les mouvements produits par ces affections, et qu'on peut appeler mouvements affectifs ou sympathiques, laissent après eux des tendances ou des déterminations qui seraient aussi très-bien nommées *appétitives*. Ces déterminations effectuées toutes les fois que les appétits analogues renaissent spontanément dans l'organisation, amènent les mouvements que j'ai désignés sous le titre de sympathiques. En se répétant hors de toute excitation affective ou appétitive, et par les seules dispositions qu'a contractées le centre moteur, dans ses réactions sympathiques antérieures, les mouvements sympathiques deviennent spontanés. On peut donc aussi appeler *spontanéité* cette sorte de faculté organique qui les produit, en observant que la capacité motrice n'est pas ici commandée ou entraînée par aucune affection, aucun appétit dominant, aucun besoin étranger à celui du mouvement même.

A l'exercice des mouvements spontanés se joint une sensation particulière et *sui generis*, qui, dans son origine, n'est pas encore accompagnée du sentiment d'un pouvoir moteur, mais à laquelle ce sentiment se lie d'une manière immédiate, aussitôt que la force hyperorganique ou non commandée agit elle-même sur le centre de motilité. Alors et seulement alors, naît l'effort et le *moi*.

Tel est l'ordre des progrès par lesquels l'être pu-

rement sensitif, ou borné d'abord à des affections, peut s'élever au rang d'une personne individuelle qui veut, agit et pense.

Si la sensation ou l'affection simple est donc le moyen de développement des facultés actives d'un ordre supérieur, ces facultés ne sont point renfermées en elle; si elle les précède dans l'ordre du temps, elle n'est pas leur principe de dérivation, et elle ne produit en se transformant, comme nous venons de le voir, que des modes passifs homogènes à sa nature.

SECTION DEUXIÈME.

SYSTÈME SENSITIF COMPOSÉ PAR L'UNION DU MOI AVEC LES AFFECTIONS, LES INTUITIONS ET LEURS TRACES, SANS CONCOURS EXPRÈS D'ACTIVITÉ.

CHAPITRE PREMIER.

UNION DU MOI AVEC LES AFFECTIONS PAR ATTRIBUTION AUX ORGANES.

Nous avons déjà vu que ce n'est qu'autant que le sujet de l'effort se distingue du corps en masse ou des différentes parties mobiles à volonté, qu'il peut y avoir un fondement naturel à ce premier jugement, *moi* odeur, *moi* saveur, *moi* plaisir ou douleur; ou *je sens*, j'existe avec telle modification, formule qui exprime le rapport d'attribution personnelle.

Les métaphysiciens partent ordinairement de ce rapport comme d'un principe simple et indécomposable. Ils prennent l'absolu ou le *noumène* de l'âme pour le premier terme ou le sujet d'attribution; et, si le second terme, ou le mode attribué, n'est pas une idée innée, une *virtualité* ou une forme inhérente à l'âme, c'est une idée de sensation, qui se trouve ainsi naturellement composée, ou qui découle du

monde extérieur, faite de toutes pièces. Tel est le point de vue de Locke. Condillac lui-même, supposant que l'âme de sa statue devient la modification d'odeur de rose, ou que son *moi* est l'odeur, admet déjà un rapport d'attribution personnelle. Sous la forme de l'hypothèse qui représente l'unité sentante, simple et absolue, il retient encore malgré lui l'idée d'un composé, ou d'une sorte de dualité dont il confond exprès les deux éléments, comme pour se dispenser de toute analyse ultérieure.

Ce serait un tour de force vraiment extraordinaire, et dont la difficulté n'a pas peut-être assez étonné les métaphysiciens, et Condillac en particulier, de prétendre faire ressortir de l'unité absolue deux éléments aussi distincts l'un de l'autre que le sont, dans le fait relatif de conscience, je ne dis pas le sujet et l'objet représenté, mais le *moi* et la simple affection ou modification sensible variable. On peut toujours demander, en effet, dans le système des *unitaires*, soit spiritualistes, soit matérialistes, ce qu'est le *moi;* s'il a une existence propre, indépendante de tous les modes qui lui sont attribués; ou s'il n'est que comme le *zéro* qui n'acquiert de valeur réelle qu'en s'unissant à quelque chiffre significatif. Nous pouvons, je crois, répondre maintenant à cette question, sans sortir des limites de l'expérience intérieure, ou du fait primitif de sens intime.

Écartons, en effet, toutes les causes d'impressions étrangères; que les yeux soient ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue dans le silence de la nature, l'air et tous les fluides ambiants en repos, les instruments

de la vie organique dans un parfait équilibre; que le corps reste immobile, mais que tous ses muscles soient contractés par un effort voulu : nous trouvons dans le sens immédiat de cet effort le fondement unique de l'existence personnelle, ou ce qui fait proprement le durable de notre être. Maintenant toutes les impressions variables et accidentelles de la sensibilité viennent coïncider, tant que la veille dure, avec ce mode actif et fondamental, uniformément continué; mais elles ne s'y unissent pas toutes de la même manière, et nous avons vu quelles sont les trois conditions primordiales de cette union, et les trois classes de phénomènes psychologiques qui leur correspondent. Nous ne nous occupons ici que du premier et du plus simple de tous.

Les impressions purement affectives, qui se confondent d'abord avec un sentiment confus de la vie générale absolue, prennent un caractère de relation en s'unissant par simple coïncidence avec l'effort ou le *moi*. C'est ainsi qu'elles sont rapportées au corps en masse ou localisées dans des organes particuliers.

Dans le premier cas, le sujet de l'effort, toujours distinct dans le fait de conscience de l'inertie organique, sympathise avec toutes les impressions affectives qui s'y rapportent, jusqu'à s'identifier ou se confondre avec elles, lorsqu'une excitation spontanée les élève au point d'absorber le sens de l'effort et de la résistance. Aussi, l'union du *moi* avec une affection générale n'a-t-elle aucune fixité, et c'est là qu'on peut dire que la *matière* est toujours prête à l'emporter sur la *forme*.

Dans le deuxième cas, où l'impression vient affecter une partie déterminée du corps, mobile à volonté, le *moi* rapporte l'affection là où il sent une résistance partielle, et il perçoit l'impression sensible, comme occupant le même lieu que la résistance organique, sans confondre l'une avec l'autre. C'est ainsi, par exemple, que si j'éprouve une douleur dans le pied ou dans telle autre partie mobile de mon corps, j'ai le sentiment très-distinct de l'existence de cette partie, comme terme d'un effort voulu, indépendamment de l'impression accidentelle que je perçois en l'y rapportant, pendant que je ne sens telle autre partie intérieure de mon corps, sur laquelle la volonté n'agit point, qu'autant qu'elle est accidentellement affectée. Voilà pourquoi les impressions ne sont jamais nettement circonscrites dans les organes internes, qui sont étrangers à toute perception, parce qu'ils le sont au sens de l'effort. Nous voyons par là :

1° Que ce premier rapport d'attribution aux organes, qui seul élève une affection simple au rang d'idée de sensation, n'a point sa base première dans l'impression sensible, qui ne se distingue et ne se localise pas toute seule ;

2° Que le caractère de relation est purement accidentel à toutes nos affections, qui peuvent tour à tour l'admettre ou l'exclure, suivant qu'elles s'associent avec l'effort dans certains organes particuliers, ou qu'elles s'en séparent en absorbant le sentiment propre de cet effort ou du *moi*.

CHAPITRE DEUXIÈME.

UNION DU MOI AVEC LES INTUITIONS PAR ATTRIBUTION A UN ESPACE.

Ce que nous venons de dire s'applique spécialement aux impressions des organes intérieurs, qui sont purement affectives et à celles du tact passif, de l'odorat et du goût, où l'affection prédomine, lorsqu'elle ne constitue pas à elle seule toute la sensation. Mais nous avons vu que ces sensations particulières renferment de plus une partie perceptive, que nous avons distinguée sous le titre d'*intuition*, en la considérant dans son état de simplicité native, avant même son union avec le *moi*, confondue d'abord avec l'affection qui l'absorbe ou l'offusque.

Cet élément intuitif ressort de l'impression générale, à mesure que celle-ci perd son caractère affectif ou excitatif par l'influence de l'habitude (1), et l'on voit bien ici combien est réelle la distinction que nous avons établie entre l'affection et l'intuition, puisque toute sensation bornée à la première peut s'évanouir entièrement par l'effet de l'habitude, sans qu'il en

---

(1) Voyez mon *Traité sur l'influence de l'habitude.*

reste aucune trace sensible, comme il arrive lorsqu'une odeur, une saveur, un certain degré de chaleur ou de froid, ou une modification interne persistent continuellement et au même degré, tandis que toute sensation qui renferme une partie intuitive prédominante, s'éclaircit et se distingue de plus en plus à mesure que l'affection diminue.

En supposant donc maintenant la sensation réduite à cet élément intuitif, accompagnée du sentiment du *moi* suivant le premier mode d'union, et sans aucune participation expresse de son activité, nous trouvons que cette union, quoique fondée sur la même loi que celle d'où dépend le caractère des sensations affectives, s'en distingue par des effets et des caractères bien particuliers.

Le *moi* ne sympathise point avec les intuitions comme avec les affections; il ne s'identifie jamais avec les premières comme avec les secondes, par cela seul que l'intuition est indifférente et plus ou moins dénuée des modes du plaisir et de la douleur. Elle n'est point sujette comme l'affection à s'exalter spontanément au point d'absorber tout sentiment de *moi*; et, dès qu'elle s'unit avec lui, elle conserve avec plus d'uniformité et de constance le nouveau caractère de relation qui lui est ajouté, puisqu'il y a un mode primitif de coordination dans l'espace, qui est propre aux intuitions simples dont le *moi* ne peut que se distinguer, ou même se séparer dès l'origine même de la personnalité ou de la connaissance, sans qu'il lui soit possible de se les approprier, loin de s'identifier avec elles. Au surplus, le *moi* n'étant encore ici que

témoin passif de ce qui se passe ou se représente au sens externe, ne change rien au caractère ou à la forme propre de l'intuition; il la reçoit, pour ainsi dire, toute formée et en vertu des lois de l'organisme, étrangères à la puissance du vouloir. C'est ainsi que les fantômes qui apparaissent dans l'obscurité de la nuit et toutes ces images confuses, bizarres et disparates qui se combinent en mille manières lorsque nous laissons errer notre imagination, prennent quelquefois la consistance des objets réels aux regards du *moi*, sans qu'il soit en son pouvoir de détruire le prestige, alors même que l'être *compos suî* reconnaît que ce n'est qu'un prestige (1).

Tels sont les caractères généraux de toutes les intuitions associées au sentiment du *moi*, suivant le premier mode de l'union. Ces caractères, pris de la vision, conviennent également en effet à l'exercice passif du toucher, soumis à la simple pression des corps qui viennent s'appliquer au nôtre, comme à l'audition passive, et aussi à la partie non affective, quoique très-peu notable des odeurs et des saveurs. Faute d'avoir nettement distingué les deux éléments

(1) Ch. Bonnet (dans son *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, chap. XXIII) rapporte un exemple très-remarquable de ces visions qui, se créant spontanément dans le sens même de l'intuition, peuvent affecter l'individu comme des objets réels. Quoique l'individu, en réfléchissant ou comparant, reconnaisse que ce sont de pures illusions, il ne dépend de lui en aucune manière de ne pas les voir comme des réalités.

« Le cerveau de Ch. Lullin (dit Bonnet) est un théâtre dont les « machines exécutent des scènes qui surprennent d'autant plus le « spectateur qu'il ne les a point prévues. » J'ajoute : et que sa volonté (son *moi*) était impuissante pour les distraire et n'y prenait aucune part active.

qui entrent dans nos diverses sensations extérieures, Condillac me semble être tombé dans quelques écarts de théorie qu'il importe ici de relever.

Dans le système de cet auteur, toutes les impressions reçues par les différents organes de la statue, avant l'exercice du toucher qui leur donne un objet ou un support étranger au *moi*, sont assimilées et considérées comme des affections simples, avec lesquelles le *moi* de la statue est identifié. Mais comment pouvoir mettre sur la même ligne une intuition telle que celle de couleur, se projetant si naturellement dans un espace, et une impression affective, telle que l'odeur qui se borne à modifier la sensibilité intérieure? En n'ayant égard, comme nous le faisons ici, qu'au mode de vision le plus complétement passif, il est impossible d'admettre que le *moi*, dès qu'on le suppose existant pour lui-même, puisse s'identifier avec des couleurs comme avec des impressions purement intérieures. En effet, que l'intuition soit simple, comme l'est celle d'une seule couleur, ou composée, comme celle du spectre coloré, toujours y a-t-il des parties contiguës, juxta-posées ou coordonnées dans un espace que le *moi* est nécessité à mettre hors de lui, par la loi même qui constitue primitivement son existence ou son individualité personnelle. L'organe visuel (et ceci s'applique aussi à tous les autres sens de l'intuition) se localise d'abord d'une manière immédiate, comme terme propre de l'effort général qui fait la veille, et indépendamment de tout acte exprès du vouloir ou de l'attention appliquée à des objets d'intuition ex-

terne. *Etiam quâ non patet usus oculorum usque in spissis tenebris.*

C'est donc sur l'organe même, ou au devant de lui, que les couleurs pourraient d'abord et naturellement être perçues ou senties, avant même qu'il y eût aucun pas fait dans la connaissance du monde étranger, avant aucune association de la vue avec le toucher. C'est ainsi que le fameux aveugle de Cheselden, aussitôt après l'opération qui lui rendit l'usage de la vue, percevait les couleurs comme si elles eussent été appliquées sur ses yeux. C'est ainsi encore qu'on voit un espace coloré dans l'œil même, lorsqu'il est pressé obliquement. Ainsi quand l'organe est fatigué, ce sont des couleurs accidentelles qui se succèdent ou se combinent spontanément, suivant un certain ordre régulier que les lois de la physique peuvent même expliquer jusqu'à un certain point; ce sont des suffusions scintillantes que le *moi* voit flotter hors de lui dans le vague de l'espace, sans pouvoir en aucun cas se les attribuer comme des modes propres de la sensibilité (1).

Dans une intuition composée de différentes couleurs, la statue ne se sentirait donc pas elle-même variée (comme le dit Condillac d'une manière plus ingénieuse que solide); mais ce serait l'espace ou l'étendue même organique qui lui apparaîtrait comme varié. Le *moi* varié implique une véritable contradiction dans les termes; c'est comme si l'on disait l'unité multiple.

(1) Voyez à ce sujet un Mémoire très-curieux de M. de Buffon sur les couleurs accidentelles.



Ce que nous venons de dire des intuitions visuelles et de leur premier mode d'union avec l'effort ou le *moi*, qui ne concourt point à les produire, s'applique aux impressions non affectives et passives des autres sens ; et cela suffit pour établir les principaux caractères des phénomènes compris dans le système actuel. Il s'agit maintenant de développer les divers phénomènes qui rentrent dans ce système.

CHAPITRE TROISIÈME.

UNION DU MOI AVEC LES TRACES DES AFFECTIONS ET DES INTUITIONS.

I

De l'identité et de la réminiscence personnelle.

Il importe d'avoir présente ici une distinction que nous avons établie déjà d'une manière générale, entre deux modes d'exercice de l'effort qui diffèrent l'un de l'autre, non par le principe ou la cause une, mais par les résultats ou les effets. En vertu du premier mode, tous les organes sur lesquels la volonté peut agir ou qui font partie du sens de l'effort commun, sont rendus aptes à percevoir leurs objets propres, quoiqu'il n'y ait point de perception actuelle. Cet effort non intentionné qui s'étend à tous les muscles volontaires, constitue avec le durable du *moi* ou de la personne identique, l'état de veille de ces sens divers qui concourent à la vie de relation ou de conscience. C'est ainsi que le sens de la vue veille dans les ténèbres, *usque in spissis tenebris*; celui du toucher, hors de toute pression accidentelle; celui de l'ouïe, dans le silence.

Périodiquement suspendu pendant le sommeil, tandis que la vie organique roule sans interruption dans son cercle accoutumé, l'exercice de la volonté redevient présent à lui-même, dès que la même force recommence à se déployer sur la même inertie organique. Le sujet de l'effort reconnaît immédiatement son identité, sa durée continuée, il sent qu'il est le même qu'avant le sommeil, sans qu'aucune impression accidentelle vienne motiver des souvenirs distincts ou quelque relation déterminée entre un temps présent et un temps passé. De cette expérience simple de sens intime, il suit donc :

1° Que l'identité personnelle a son sens propre, indépendant de tous ceux des affections ou des intuitions passives de la sensibilité ;

2° Que cette identité, ou le durable de notre existence personnelle étant la base du souvenir ou de la mémoire (dans l'acception ordinaire de ce mot), Locke tombe dans un véritable cercle vicieux lorsqu'il dit que notre identité se fonde au contraire sur la mémoire ou sur la réminiscence de nos manières d'être, variées ou successives ;

3° Que le rapport de succession de ces manières d'être variées, qui est ce que nous appelons le temps, a pour premier terme ou pour antécédent nécessaire, un sentiment de durée uniforme qui n'admet elle-même aucune variété, et à laquelle se réfère tout temps réglé et déterminé, comme tout nombre se réfère à l'unité fondamentale, antécédent fixe et invariable des rapports successifs dont chaque nombre est un conséquent ;

4° Qu'en faisant abstraction de toutes les impressions accidentelles, et n'admettant que la puissance de l'effort qui s'exerce sur différentes parties inertes et mobiles du corps propre, il y aura toujours :

a) Un sentiment identique et immédiat de l'existence personnelle, ou d'une durée qui peut être considérée comme la trace de l'effort fluant uniformément (1), de même que la ligne mathématique est la trace du point qui flue;

b) Localisation immédiate des inerties organiques, ou rapport d'attribution des sensations musculaires aux différents organes mobiles qui en sont les siéges;

c) Sentiment de la cause productive de l'effort, et, par une induction première dont nous parlerons bientôt, rapport de causalité extérieure :

Tous modes inséparables du *moi*, qui devront s'associer comme lui avec les différentes impressions accidentelles, suivant les mêmes modes d'union qui ont servi de base à nos trois systèmes.

II

Réminiscence modale ou souvenir.

Condillac avait très-justement et profondément observé dans son premier ouvrage (2), que pour

---

(1) *Tempus fluit uniformiter*, disent les mathématiciens. Ils prennent aussi la ligne droite pour le symbole du temps ou plutôt de la durée uniforme qui s'écoule en laissant une trace après elle.

(2) *Essai sur l'origine des connaissances humaines.*

mieux analyser la réminiscence, il faudrait lui donner deux noms : l'un, en tant qu'elle nous fait reconnaître notre être ; l'autre, en tant qu'elle nous fait reconnaître les sensations qui s'y répètent ; car ce sont là, ajoute-t-il, des idées bien distinctes.

Oui sans doute, ce sont là deux idées aussi distinctes que le sont celles de simple et de composé. Mais quel est le principe de la distinction? Peut-il résider ailleurs que dans le fait primitif du sens intime, où le sentiment de notre être (le *moi* identique) se distingue de toute affection ou intuition variable? et l'hypothèse qui identifierait le *moi* avec chacune de ces sensations en détruisant cette distinction, n'ôte-t-elle pas toute base à la réminiscence? Si le *moi* peut être regardé comme existant, mais confondu avec les premières impressions affectives ou les intuitions, il s'en suivrait que la réminiscence existe aussi, mais concrète ou confondue avec les sensations passives répétées. Cette *concrétion* suffirait seule pour que la sensation répétée se distinguât de l'impression nouvelle.

On voit ici mieux que jamais comment, dans l'analyse de nos facultés, tout se réfère à ce fait primitif sur lequel nous avons tant insisté, et combien il est d'une importance première de bien constater d'abord ses deux éléments propres et constitutifs, en les séparant de tous les modes accidentels que l'expérience extérieure répétée peut y ajouter. Au point de vue où nous sommes arrivés, rien n'est plus facile que d'analyser la réminiscence, sous le double rapport que Condillac avait en vue, avant d'avoir conçu

le projet de ramener à l'unité de principe sensitif toutes les facultés de l'intelligence humaine.

Observons d'abord, suivant l'énoncé précédent, que le signe *réminiscence* appliqué à l'acte intellectuel par lequel nous reconnaissons l'identité de notre être exprime une idée réflexive, simple, constante, invariable, tandis que le même signe appliqué à l'acte par lequel on dit que nous reconnaissons des sensations répétées quelconques, exprime une idée générale, vague et indéterminée, qui comporte plusieurs exceptions et distinctions essentielles à noter. En appelant en effet *sensation* toute impression de la sensibilité soit affective, soit représentative, peut-on dire qu'il y ait une réminiscence de la sensation en général? Est-ce que nous reconnaissons les affections simples comme une douleur interne, un degré de chaud ou de froid, une simple odeur, saveur, etc. qui viennent à se reproduire, de même que nous reconnaissons nos intuitions ou les objets qu'elles représentent? L'acte de réminiscence est-il le même dans les deux cas? Est-ce la même chose de reconnaître en soi une modification, ou de reconnaître hors de soi un objet d'intuition? Je dois m'arrêter quelques instants sur un sujet délicat où me paraissent avoir échoué les métaphysiciens qui ont le plus analysé les sensations et les idées (1).

(1) Je prie qu'on lise dans l'*Essai analytique* de Ch. Bonnet tout ce que dit ce philosophe sur la réminiscence. On verra combien il fait de vains efforts pour expliquer mécaniquement l'acte simple et intellectuel de la réminiscence, combien il cumule d'hypothèses vagues et sans fondement, combien il imagine de jeux de fibres variés. Quand même on pourrait expliquer physiologiquement la manière

Posons d'abord en fait que toute affection générale non localisée, comme sont les impressions de la sensibilité intérieure qui ont précédé l'exercice du sens de l'effort, ou qui se trouvent hors de son domaine, échappent aussi par elles-mêmes à toute espèce de réminiscence et de souvenir; notre expérience la plus constante nous apprend qu'il n'y a pour nous aucun moyen de faire revivre les modes du plaisir ou de la douleur, pas plus que d'en mesurer les divers degrés d'intensité, d'établir quelque comparaison entre la manière dont nous sommes sensiblement modifiés dans le présent et celle dont nous l'avons été dans le passé, etc. Comment pourrais-je savoir, par exemple, sans le secours de mon thermomètre que la chaleur et le froid sont les mêmes en différents temps ou à des époques correspondantes? Comment reconnaître qu'une douleur de goutte, un mal de tête périodique renaissent égaux, plus forts ou plus faibles? Assurément la sensation ne se mesure ni ne se reconnaît elle-même, et cette absence de souvenir caractérise également tout ce qu'il y a de purement affectif dans notre nature.

Il est vrai que lorsqu'une sensation particulière

---

dont les impressions laissent, dans les organes ou dans le cerveau, des traces qui se lient, se réveillent les unes par les autres, etc., on n'en serait pas plus avancé pour expliquer comment le *moi* peut se reconnaître et joindre aux images ou aux impressions renouvelées, l'idée du passé. C'est là un fait de sens intime ou de réflexion bien plus inexplicable par les lois de la physiologie que les faits physiologiques ne le sont eux-mêmes par les lois de la mécanique ordinaire. Il y a hétérogénéité absolue entre les deux ordres de faits ou d'idées que l'on veut comparer. Hartley, Bonnet et Condillac n'ont pas assez senti cette hétérogénéité.

vient à se reproduire dans une certaine partie du corps où elle a déjà été localisée, je reconnais immédiatement que j'ai déjà été affecté dans cette partie, d'une manière que je ne puis dire la même, ni plus ou moins douloureuse ou agréable, mais que je reconnais être à peu près du même genre. Cette espèce de réminiscence, que j'appelle *modale*, ne se fonde point sur l'affection passive, ou ne lui est pas plus inhérente que ne l'est le premier jugement personnel énoncé par la formule : *Je sens*. Ce jugement primitif et le souvenir qui en est la trace se fondent uniquement sur l'attribution première de l'impression agréable ou douloureuse à un siége ou un lieu déterminé du corps, que le *moi* reconnaît toujours immédiatement comme sien, par cela même qu'il reconnaît sa propre identité. Écartez cette base de la réminiscence, et vous n'aurez plus aucun moyen de reconnaître si la sensation reproduite est la même ou semblable. C'est une nouveauté absolue dans l'existence, et l'impression répétée, fût-elle plus affaiblie encore, ne porte point en elle-même l'empreinte du temps passé.

III

Réminiscence et souvenir objectifs.

La réminiscence qui se joint à des impressions sensibles quelconques ne peut être qu'une suite de

leur union première avec le *moi*, et tout ce qui vient d'être observé à cet égard des sensations affectives répétées doit s'appliquer aux sensations représentatives. L'acte intellectuel, qui, suivant l'expression de Condillac, nous fait *reconnaître notre être identique*, repose toujours en effet sur la même base, sur une seule et même condition primitive, savoir, celle du durable même de notre individualité personnelle. Mais quant à l'acte par lequel nous pouvons *reconnaître*, comme dit encore le même auteur, *les sensations mêmes qui se répètent en nous*, cet acte, ou la réminiscence en tant qu'elle dépend de la nature des modifications répétées, devra varier comme l'espèce de ces modifications, sans qu'il soit possible d'établir une seule loi générale qui embrasse également toutes ces espèces.

Comparons d'abord les simples traces des affections à celles des intuitions, car c'est de l'existence de ces traces que doit dépendre le mode de la réminiscence qui consiste à reconnaître les sensations répétées. En effet, si ces sensations n'avaient laissé aucun vestige dans ce qu'on appelle vaguement le *souvenir*, ou s'il n'y avait aucun moyen de les reproduire en l'absence des causes ou des objets externes auxquels elles vont se rattacher, il y aurait à peine possibilité de les reconnaître lorsque ces causes ou ces objets viendraient à répéter leur action. Or, il est de fait, comme nous l'avons déjà vu, que les affections, quoiqu'elles laissent des traces plus ou moins profondes dans la sensibilité organique, ne font point partie de nos souvenirs, quelle que soit l'idée qu'on

attache à ce mot. Qu'elles viennent à se reproduire, soit par la répétition de la première cause excitative, soit par la spontanéité même de l'organisme, il n'y a aucune différence entre les deux modes de reproduction ; ce sont toujours des affections présentes qui, pour être affaiblies par la répétition (circonstance dont l'être sentant ne saurait juger), n'en sont pas moins actuelles, dénuées de toute forme du temps passé, et par suite, de tout caractère de souvenir.

Il n'en est pas de même des intuitions. Nous avons déjà vu comment, en vertu d'une sorte de propriété vibratoire inhérente à leurs organes, elles peuvent s'y prolonger après que la cause extérieure a cessé d'agir, et se reproduire spontanément sous forme d'images dans le centre organique, qui est comme le rendez-vous commun et le foyer des intuitions. Il suffit que le *moi* ait été présent à la première sensation représentative, même sans y participer expressément par son activité, pour que la réminiscence personnelle, qui est la conscience du *moi* passé, se retrouve dans l'image que cette sensation laisse après elle. Or, toute association de la réminiscence avec une image constitue un souvenir proprement dit, et ce souvenir étranger aux affections, qui ne laissent point d'images, est spécialement propre aux intuitions.

Hors certains cas extrêmes où les images prennent dans leur centre organique, par suite de certaines dispositions sensitives, ce surcroît de vivacité qui occupe toute la faculté de représentation, elles s'accompagnent toujours de quelques sensations liées à la conscience du *moi* ou de l'effort actuel. Sans

cette conscience, il ne pourrait évidemment y avoir de souvenir, car le passé est une relation qui emporte avec elle l'idée ou le sentiment du présent, et, pour juger ou percevoir ce qui est à distance, dans le temps comme dans l'espace, il faut toujours partir du point où nous sommes. Toute intuition qui a déjà été présente à un sens externe peut avoir ainsi une image qui lui correspond et un souvenir qui la représente comme passée, sans jamais se confondre avec elle comme présente tant qu'il conserve le caractère de souvenir.

Supposons maintenant que cette intuition ancienne se représente ou redevienne actuelle, en s'unissant de nouveau à la conscience du *moi* identique : l'image qui pouvait se reproduire auparavant, par différentes causes externes ou internes, autres que la sensation première à qui elle correspond, sera, à plus forte raison, réveillée par cette sensation même. Celle-ci, en redevenant présente, coïncide donc avec son image ; le modèle ou original qui frappe de nouveau le sens externe vient se comparer et, pour ainsi dire, se patroner avec la copie préexistante dans l'imagination ; pendant que la conscience actuelle du *moi* se joint à l'intuition répétée, la réminiscence ou la conscience du *moi* passé se joint à l'image. Ainsi, le souvenir s'associe à la sensation de la manière la plus intime, et lui donne sa forme en revêtant la sienne. De cette association et de la comparaison rapide qui s'établit spontanément entre l'intuition et son image, résulte cette espèce de jugement qui nous fait reconnaître, avec notre propre identité, la ressem-

blance de deux intuitions (ou d'une intuition et d'une image) à deux temps différents de notre existence, l'un présent, l'autre passé. Je distingue ce jugement sous le titre de *réminiscence objective*, parce qu'ici ce n'est plus seulement notre être que nous reconnaissons, soit immédiatement, soit sous une modification interne répétée ; c'est une représentation extérieure que nous reconnaissons ou jugeons semblable à elle-même, en lui transportant notre propre durée.

Observons bien ici la distinction établie entre l'identité personnelle, qui sert de base à la réminiscence personnelle, et la ressemblance sur laquelle se fonde l'espèce de réminiscence que nous nommons *objective*. L'identité appartient exclusivement au *moi*, et ne peut être reconnue qu'en lui sous la forme du temps; la ressemblance est toujours concrète avec les objets représentés hors de nous ; elle est reconnue en eux sous la forme d'un espace où le *moi* n'est plus.

Dans la réminiscence objective, la forme d'espace, qui se réunit à celle du temps, sert à celle-ci, pour ainsi dire, de symbole ou de signe sensible. En effet, cette sorte de lointain obscur, sous lequel une image se trouve représentée comme à distance, la fait paraître aussi comme plus reculée dans le *temps*. Cette analogie sensible, si favorable à l'imagination qui tend sans cesse à revêtir de sa forme d'espace les notions mêmes les plus réflexives, et à les dénaturer pour les mettre à sa portée, a pu faire illusion à plusieurs métaphysiciens qui n'ont vu dans le souvenir qu'une image, et dans l'image qu'une sensation

affaiblie. Mais, suivant cette opinion qui matérialise, pour ainsi dire, le souvenir, comment rendre compte de l'espèce de souvenir qui s'attache à une multitude de modes dont il n'y a aucune sorte d'images persistantes?

J'accorde que l'image d'une intuition, comme d'une couleur, par exemple, ne soit que cette intuition même affaiblie : on pourra dire, en ce cas, que ce caractère d'affaiblissement, qui rend l'intuition plus obscure et comme plus éloignée dans l'espace, la fait paraître aussi plus éloignée dans le temps. Ainsi, l'impression affaiblie deviendrait un signe du passé, comme elle est le signe naturel de la distance. Mais comment identifier le signe avec la chose signifiée, et prendre une sorte de métaphore si commune dans notre langage, si propre à accréditer les illusions matérielles, pour l'expression d'une vérité absolue? Le temps et l'espace ne demeurent-ils pas toujours aussi distincts l'un de l'autre, que le *moi* et ce qui n'est pas *moi* le sont dans le fait de conscience? D'ailleurs, qu'a de commun une sensation plus faible avec l'acte de réminiscence? Est-ce que l'une ne peut pas être sans l'autre? Est-ce qu'il n'y a pas d'image obscure sans réminiscence, et *vice versâ?*

Après avoir assez longuement insisté sur cet article, qui me paraît être un des plus difficiles et des plus importants de la psychologie, je le termine comme je l'ai commencé, en observant que Condillac, après avoir si bien indiqué l'objet d'une analyse de la réminiscence, aurait pu le préciser encore da-

vantage, en disant que pour bien faire cette analyse, il faudrait lui donner deux et peut-être trois noms : l'un en tant qu'elle nous fait reconnaître notre être (ou notre propre identité dans le mode constant qui lui sert de base) hors de toute impression accidentelle ; l'autre en tant qu'elle nous fait reconnaître des modifications qui s'y répètent (ou les sensations localisées par attribution aux inerties organiques) ; un autre enfin, en tant qu'elle nous fait reconnaître ou juger la ressemblance (et non plus l'identité) des sensations qui se représentent, ou des intuitions coordonnées à la fois dans l'espace et le temps. Car ce sont là, dirai-je encore avec l'auteur de l'*Essai sur l'origine de nos connaissances*, des idées très-différentes, dont l'analyse psychologique est tenue de distinguer les termes, d'assigner l'origine ou de déterminer les conditions.

IV

Premiers jugements d'analogie. Commencement de généralisation.

En vertu des deux modes de coordination par ressemblance ou simultanéité dans un espace, qui paraissent propres à nos intuitions diverses, toutes celles qui ont été reçues à la fois par le même organe ou par des organes différents, viennent se ranger ou se juxta-poser, suivant les lois de l'association, dans un seul tableau plus ou moins régulier, dont un seul trait reproduit suffit presque toujours pour repré-

senter le tableau entier et compléter la perspective imaginaire. De là le mélange et l'espèce d'échange qui se fait continuellement entre les images répétées dans le sens interne, et les intuitions présentes aux sens externes, mélange tel que l'individu se représente le plus souvent ce qu'il imagine, et comme il l'imagine, plutôt qu'il ne perçoit, et comme il le perçoit, ce qui est hors de lui. C'est ainsi qu'une multitude de jugements ou d'inductions d'analogie associées à la sensation, finissent par se confondre avec elle et en deviennent comme des parties intégrantes dont il est impossible de la séparer.

Dans le système actuel, l'être sentant assujetti à ces lois d'association spontanée, résultats nécessaires des dispositions primitives de la sensibilité ou des habitudes qui s'y conforment, ne peut encore lutter contre elles ni même s'en rendre compte. C'est à de telles associations, toutes mécaniques et aveugles qu'elles puissent être, que vont se rattacher les premières idées générales; c'est là peut-être que toutes nos classifications scientifiques prennent leur source, et qu'une sorte d'instinct de l'imagination exécute déjà aveuglément, comme au hasard, et dans un cercle assez rétréci, un travail que l'intelligence sera bientôt appelée à développer et à étendre indéfiniment au moyen des signes qu'elle se créera.

Toutes ces associations précoces auxquelles l'imagination seule préside, avant même que l'activité perceptive entre régulièrement en exercice, tendent sans cesse à assimiler, à confondre et à rappeler à une sorte d'*unité*, qui a son type dans le *moi* lui-

même, les intuitions particulières qui ont entre elles le plus faible degré d'analogie.

Or, ce rappel des éléments les plus disparates à l'unité de représentation ou de conception, encore bien vague sans doute, est déjà un procédé de généralisation. Ainsi, l'enfant a déjà dans la tête l'archétype confus de l'idée générale *homme*, quand il appelle tous les hommes *papa*. C'est ainsi que les premiers termes du langage deviennent si rapidement appellatifs ou communs, de propres ou individuels qu'ils étaient d'abord. Mais il importe bien d'observer que ce premier procédé de généralisation, loin d'être le résultat du développement des facultés actives de l'intelligence, est au contraire un résultat des premières lois de l'imagination, passive ou encore subordonnée à la sensibilité. Il est bien évident en effet que, moins l'attention prend part à une représentation quelconque, plus celle-ci est confuse ou indéterminée, plus elle est sujette par suite à se lier et se confondre avec toute autre qui aura le plus faible degré d'analogie ou de ressemblance avec elle. Or, c'est précisément à cette liaison spontanée, fortuite et irrégulière, qui détermine la transformation première des noms propres en termes généraux ou appellatifs, que se rattachent déjà une multitude d'illusions, de préjugés, d'assimilations fausses et précipitées, que la raison aura dans la suite tant de peine à détruire ou à rectifier.

Tels sont les principaux phénomènes relatifs à l'union du *moi*, avec les intuitions et les images correspondantes, la reproduction de ces images étant ex-

clusivement subordonnée, soit à des premières sensations, soit aux affections internes et spontanées de la sensibilité qui sont en liaison intime et habituelle avec lesdites images, comme nous allons le voir par d'autres exemples de faits relatifs au système actuel.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE L'ASSOCIATION DE L'IDÉE DE CAUSE AVEC LES PREMIÈRES SENSATIONS AFFECTIVES ET REPRÉSENTATIVES.

I

De la croyance, et de ses rapports avec les affections et les passions.

En s'unissant aux premiers modes simples, affectifs ou intuitifs, le *moi* les revêt, pour ainsi dire, des formes qui lui sont propres ou qui sont les conditions mêmes de son existence. Telle est d'abord la causalité immédiatement aperçue ou sentie dans l'effort, ou dans les premiers mouvements accompagnés de volonté. A partir du fait primitif du sens intime, on peut s'assurer que tout phénomène relatif à la conscience, tout mode auquel le *moi* participe ou s'unit d'une manière quelconque, renferme nécessairement l'idée d'une *cause*. Cette cause est *moi*, si le mode est actif ou aperçu comme résultat actuel d'un effort voulu ; elle est *non moi*, si c'est une impression passive, sentie comme opposée à cet effort, ou indépendante de tout exercice de la volonté.

Ce premier contraste aperçu ou senti de très-bonne heure entre l'action et la passion, porte l'homme en-

core enfant à croire à l'existence de causes ou de forces qu'il ne connaît pas, mais qu'il suppose capables de le modifier ou d'agir sur lui, comme il agit sur ses organes et par eux sur la nature extérieure. Assurément cette induction d'analogie précède de beaucoup le développement complet de la raison où de la réflexion ; elle est bien avant tout emploi scientifique de ce rapport de causalité qui, après avoir ouvert le cercle de la connaissance, se retrouve encore à l'extrémité opposée et au point où ce cercle se referme sur lui-même. Sans doute l'être sensible et moteur ne peut commencer à sentir sa dépendance avant de s'apercevoir lui-même comme cause. Mais ces deux progrès se suivent si rapidement, l'induction est si rapprochée du principe qu'ils paraissent s'identifier et comme rentrer l'un dans l'autre.

Cette cause ou force mystérieuse qui dispose de l'être sentant, le modifie malgré lui, le poursuit quand il tend à s'échapper, lui résiste quand il l'appelle, est bien en effet autre que lui. C'est une puissance égale ou supérieure à la sienne, vers laquelle tendront dorénavant tous ses désirs, ses vœux, ses craintes, ses espérances.

La *croyance* d'une cause *non moi* diffère essentiellement de la *connaissance* d'un objet étranger. La première peut se fonder uniquement sur une sorte de résistance au désir même le plus vague ; la seconde s'appuie sur une résistance perceptible à l'effort ou au vouloir déterminé. Celle-ci se limite au monde réel des substances ; l'autre erre dans le

monde imaginaire des causes ou des forces invisibles. Ni l'une ni l'autre ne sont le fait primitif de conscience ; mais elles en sont peut-être également rapprochées. Quoique ayant sa source première dans l'activité du *moi*, la croyance se lie par une sorte d'affinité particulière avec ce qu'il y a de plus passif en nous, c'est-à-dire avec les affections générales de la sensibilité, qui suggèrent de très-bonne heure l'i-l'idée d'une cause *non moi* capable de les produire.

Nous avons déjà caractérisé ces affections d'une sensibilité intérieure, qui constituent immédiatement l'être sensitif dans un état de bien ou de mal être, indépendamment de toute participation de conscience. En s'associant au *moi*, ces affections immédiates, d'abord simples en elles-mêmes, se composent avec la *croyance* oú l'idée encore vague de cause productive. Dès lors elles ont pris ce caractère de relation, sous lequel le *moi* peut jusqu'à un certain point les étudier, les observer ou s'en rendre compte.

J'appelle *émotions* ces phénomènes mixtes où les affections jointes à la croyance, prennent un ascendant particulier sur les images et sur toutes les représentations. Et d'abord, je dis que ce sont les affections associées à la croyance, qui impriment à celle-ci ce degré de force et d'inflexibilité qu'elle montre dans son principe, avant que les facultés actives de l'intelligence puissent lui opposer quelque contre-poids. Il est facile de s'assurer par toutes les observations faites sur la nature sentante et sur nous,

qu'il y a, comme nous l'avons dit, telles affections immédiates qui constituent par elles-mêmes l'être sensitif dans tels états de tristesse et de crainte, ou d'hilarité et de confiance, de sentiment de force ou de faiblesse radicale. Or, il est d'expérience que l'individu ainsi modifié, par le seul effet de certaines impressions internes qui se lient d'une manière immédiate au sentiment général de la vie, et indépendamment de tout exercice des sens externes ou de l'imagination, ne croit et n'imagine que ce qui se rapporte au ton actuel sur lequel se trouve montée la sensibilité intérieure (1). Ce sont ces affections sensitives qui impriment, pour ainsi dire, la teinte particulière à tout ce qui se représente, et déterminent de plus l'apparition de certains fantômes revêtus de couleurs sombres ou gaies, suivant l'espèce de l'affection qui domine. Cette influence peut être même portée à un tel point, que les croyances illusoires qui s'y proportionnent prévalent sur tous les témoignages contraires et sur toutes les habitudes acquises. Telle est la croyance opiniâtre et inflexible qui s'attache aux visions des maniaques, des vaporeux, aux fantômes qui se produisent dans le sommeil, par l'influence sympathique que certains organes intérieurs, comme l'estomac, l'épigastre, le sixième

(1) Les phénomènes de l'instinct sont dus généralement à cette influence de l'organisation intérieure sur le cerveau, considéré comme le lieu des images. Il n'est pas plus difficile de concevoir comment les animaux agissent d'une manière conforme à leur appétit naissant, que d'expliquer comment nous agissons nous-mêmes d'après des lois semblables dans le sommeil.

sens, exercent sur l'organe de l'imagination, soustrait alors à l'empire de l'âme.

Dans des cas moins extrêmes, et même dans notre état naturel, nous nous trouvons toujours d'autant plus disposés à croire à la réalité des causes ou des êtres imaginaires auxquels nos émotions se rapportent, que notre sensibilité est plus vivement excitée, soit par des impressions purement organiques, soit par de certains tableaux attrayants ou terribles qui sont propres à la mettre en jeu. Dans l'enfance et la première jeunesse où la sensibilité dirige et gouverne en maîtresse l'imagination, toute image ainsi accompagnée de quelque affection ou émotion particulière, est crue ou réalisée par un être dont le premier besoin est de croire, parce qu'il a aussi le premier besoin d'être *ému*.

Le même principe, ou le même instinct de crédulité, qui rend l'enfant si avide de contes de revenants, de fées, de chimères dont il croit fermement l'existence, entraîne les peuples encore enfants à se prosterner à l'aspect des phénomènes de la nature, qui les frappent de terreur ou d'admiration ; à adorer des causes ou forces qu'ils croient sans les connaître ; à attribuer une volonté, une puissance intentionnée, un *moi* enfin aux objets inanimés dont ils éprouvent quelque influence favorable ou funeste ; à diviniser les astres, les nuages, la mer, les fleuves, les arbres des forêts ; à peupler de génies le ciel et la terre.

II

Des différentes espèces d'émotions et du désir en particulier.

Il y a autant d'espèces d'émotions particulières qu'il y a d'affections ou de traces d'affections unies au *moi*, et par suite à la croyance dont nous venons de parler. Mais les signes de nos langues n'atteignent point ces espèces diverses qui se réunissent assez vaguement en deux grandes classes opposées, sous les titres respectifs, *amour* et *haine*, classes auxquelles correspondent dans l'ordre sensitif simple l'affection agréable (plaisir), l'attrait, la sympathie, etc. ; l'affection désagréable (douleur), l'antipathie, la répugnance, et, dans l'ordre sensitif composé, la joie, l'espérance, la sécurité qui se rapportent à l'amour ; la tristesse, le chagrin, la crainte qui se rapportent à la haine. Ces modes composés peuvent se résumer sous un seul terme, celui de *désir* qui embrasse toutes les espèces d'émotions.

L'être sentant a un besoin premier de toutes les impressions qui concourent à maintenir ou à développer son existence : ce sont les seules aussi qui lui sont agréables. Il les cherche d'abord par instinct, il vole au-devant d'elles et tend à les retenir ; il les aime dès qu'il est capable d'en connaître ou d'en croire les causes. Par le même principe, il fuit et repousse tout ce qui est contraire ou nuisible à

son existence ; il en hait les causes ou les objets dès qu'il croit qu'elles existent.

Aimer, a-t-on dit, c'est avoir besoin. Mais le simple besoin, ou l'appétit de l'instinct sensitif n'est pas encore l'amour ni le désir. Ces émotions de l'âme renferment la croyance qui en est un élément essentiel et dont la simple affection est indépendante. L'animal appète ce qu'il ne connaît pas : il a besoin ; l'homme aime ce qu'il connaît ou ce qu'il croit : il le désire. Dans le même sens, haïr, c'est avoir besoin ; mais on ne hait de même que ce qu'on connaît, ou ce qu'on croit, comme cause défavorable à l'existence. L'animal éprouve des aversions ou des répugnances instinctives qui sont les traces d'affections pénibles ; l'homme hait les causes réelles de ces affections, qu'il juge ou croit exister : il désire qu'elles s'éloignent.

Le désir, ou le besoin uni à la croyance, comprend donc l'amour et la haine, et par suite toutes les émotions particulières renfermées sous ces deux titres généraux. Le désir tendant vers une cause d'impressions agréables renferme l'amour et avec lui l'une de ces émotions particulières : *joie*, *espérance*, *sécurité*, savoir : la joie quand l'être sensible croit que l'objet aimé et désiré va se rendre à ses vœux ; l'espérance quand il est probable seulement qu'il s'y rendra ; la sécurité quand il le sent ou le croit à sa disposition.

Le désir tendant à la fuite d'un mal ou d'une cause d'impression désagréable, comprend nécessairement la haine et avec elle la tristesse, la crainte et

le chagrin : la tristesse quand l'être sensible croit à l'existence d'une cause capable de le modifier douloureusement, alors même qu'elle est éloignée de lui ; l'inquiétude ou le chagrin, quand il croit impossible d'y échapper ; la crainte, quand il est probable seulement qu'il n'y échappera pas.

Soit que le désir aille au-devant des causes favorables ou amies, soit qu'il tende à éloigner des causes funestes et ennemies de l'existence, il se compose donc toujours d'une affection ou d'un besoin senti qui en fait la base, d'une image plus ou moins vague qui lui donne un objet, et d'une croyance qui s'y rattache ; or, cette croyance peut contrarier l'impulsion du besoin ou s'accorder avec elle. Dans ce dernier cas, c'est joie, espérance, sécurité (émotions agréables). Dans le premier cas, c'est tristesse, crainte, chagrin (émotions pénibles). Les deux sortes d'émotions opposées se trouvent donc également renfermées dans le désir, fondé lui-même sur le double besoin qu'a l'être sentant de rechercher le plaisir et de fuir la douleur (1).

Ce qui caractérise le désir et toutes les émotions ou passions qui s'y rapportent, c'est la part que prend

(1) « Le désir qu'on a lorsqu'on tend vers quelque bien, est accompagné d'amour, et ensuite d'espérance et de joie ; au lieu que le même désir, lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien, est accompagné de haine, de crainte et de tristesse : ce qui est cause qu'on le juge contraire à soi-même. Mais si l'on veut le considérer, lorsqu'il se rapporte également en même temps à quelque bien pour le rechercher, et au mal opposé pour l'éviter, on peut voir très-évidemment que ce n'est qu'une seule passion qui fait l'un et l'autre. » (Descartes, *Les Passions de l'âme*, deuxième partie, article LXXXVII.)

à ce phénomène l'imagination, entraînée dans la direction du besoin, ou influencée par l'espèce de l'affection dominante. Montée au ton de la sensibilité, l'imagination revêt l'objet du désir, de ces couleurs vives, attrayantes qui rendent à leur tour le désir plus impérieux, l'affection plus profonde, et par suite la croyance même plus ferme, plus inflexible.

Toute émotion continue ou répétée, ou le désir lui-même changé en habitude, prend le caractère que nous appelons expressément, *passion*, phénomène composé des mêmes éléments et auquel concourent de la même manière la sensibilité, l'imagination et la croyance. C'est dans la passion surtout que la sensibilité intérieure, habituellement excitée dans ses foyers principaux, prend un empire singulier et un ascendant irrésistible sur toutes les facultés, captive l'imagination, force la croyance, et finit par soumettre à ses lois la volonté même. Parvenu à ce degré d'entraînement, l'être sensible, absorbé, fasciné par le charme d'une seule passion, n'ayant de vie et de mouvement qu'en elle et par elle, se trouve presque ramené à un état de simplicité native (*simplex in vitalitate*). Automate sentant, toujours mu par des ressorts étrangers qui se tendent ou se relâchent sans sa participation, il a perdu avec sa liberté, sa force propre et constitutive; il n'est plus une personne morale, ou du moins s'il lui reste encore quelque sentiment confus de personnalité, c'est pour s'apercevoir qu'il est le jouet d'une nécessité aveugle, et placé tout entier sous l'empire du *fatum* dont il reconnaît

la toute-puissance et à qui il dresse des autels (1). Fort, quand il se croit soutenu par cette puissance mystérieuse et surnaturelle, il triomphe de tous les obstacles; le monde entier lui appartient. S'en croit-il abandonné, il demeure livré à toute sa faiblesse, frappé de stupeur, anéanti sous les coups du destin; il est aussi lâche dans l'adversité qu'il était superbe et dominateur dans la fortune, aussi dégradé au-dessous de sa qualité d'homme qu'il avait paru s'élever au-dessus.

Tout ce que nous venons de dire confirme bien la distinction ou l'opposition même précédemment établie entre le désir et la volonté. Lorsque nous sentons qu'une action est en notre pouvoir, nous ne la désirons pas, mais nous l'exécutons immédiatement par un effort constamment disponible. Nous désirons au contraire les choses ou les modifications dont nous ne disposons en aucune manière; nous les souhaitons comme événements étrangers sur lesquels nous ne pouvons rien; et ce désir est une sorte de prière adressée aux causes amies ou ennemies de notre existence, pour qu'elles s'approchent ou s'éloignent de nous. Quand elles sont à portée de nos organes, nous employons tous nos moyens disponibles, soit pour recevoir l'influence des unes, la compléter ou l'amplifier; soit pour nous soustraire à l'influence des autres, l'écarter ou la diminuer. Or, ces moyens dis-

(1) Tous les hommes dominés par de violentes passions sont superstitieux et fatalistes. La raison en est simple : c'est qu'ils se sentent mus, dirigés par une force étrangère et qu'ils ne se dirigent point eux-mêmes. Ce fait confirme ce que nous avons dit de la croyance.

pénibles ne sont pas les mouvements instinctifs qui se trouvent liés par la nature aux besoins de la sensibilité, et qui s'exécutent en nous, sans nous, mais des mouvements volontaires que nous pouvons faire ou ne pas faire, contre l'impulsion naturelle du besoin ou de la sensibilité; comme lorsque Scévola tient sa main immobile sur le brasier ardent (1).

Comme toutes les émotions agréables ou pénibles peuvent être rapportées au désir, ainsi que nous venons de le voir, il s'en suit que si cette faculté de désirer était identique à celle de vouloir ou d'agir, on serait autorisé à renfermer sous le nom propre de cette puissance individuelle les diverses affections d'une sensibilité toute passive directement opposée à la volonté même. Mais qu'a de commun une classification purement arbitraire avec la vérité des faits primitifs de notre existence? Lorsqu'on aura énuméré, distingué sous différents signes, ces modes simples du plaisir ou de la douleur qu'on appelle mal-aise, inquiétude, besoin, pour les réunir ensuite dans une même

(1) « *Je veux,* » dit Condillac dans son *Traité sur les animaux,* partie II[e], chap. x, « ne signifie pas seulement qu'une chose « m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix; « or, on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. »

Mais quelles sont les choses dont on dispose? Sont-ce les affections de mal-aise, d'inquiétude, renfermées néanmoins sous le titre général de volonté? Pouvons-nous disposer d'autre chose que des mouvements ou actes qui ne sont nommés volontaires qu'à cause de cette disponibilité? Pourquoi donc équivoquer sans cesse sur le signe *volonté?* Et pourquoi est-ce tantôt une puissance individuelle de mouvoir et d'agir, tantôt une capacité générale d'éprouver et de sentir des affections? Le motif de cette transformation est évident. Pour faire ressortir d'un seul principe le système complet de nos facultés, il fallait bien écarter ou transformer l'idée réflexive du vouloir ou du pouvoir d'action.



classe ou sous un seul terme générique choisi arbitrairement, pourra-t-on dire qu'on a fait l'analyse de la volonté? ou, si on le dit, ne faudra-t-il pas changer la langue psychologique et trouver un autre nom propre pour cet acte simple que nous appelons vouloir (1)? Car, s'il est le fait primitif de notre existence intellectuelle et morale, comment peut-il s'engendrer de quelqu'autre? S'il est simple et individuel, comment peut-il s'analyser ou se résoudre dans plusieurs éléments? Qu'on rattache à cet acte ou à la puissance qui l'effectue, tel signe qu'on voudra, une fois ce signe choisi et bien déterminé, il ne sera plus permis de le transformer arbitrairement en catégorie ou en terme conventionnel d'une classe de phénomènes étrangers à sa nature.

On a vainement essayé de dériver toutes les facultés de l'intelligence du système sensitif dont nous venons de tracer le caractère et de marquer les limites. Toutes les tentatives faites dans ce point de vue systématique n'ont abouti qu'à établir un ordre de vérités conditionnelles, bien liées par l'expression, quoique étrangères aux faits du sens intime. Je pourrais de même étendre la nomenclature de ce système

(1) « La volonté, » dit un sage (M. Mérian, dans son Mémoire *sur l'aperception des idées*), « la volonté ne saurait être enve« loppée dans aucune succession passive. Ce n'est point un désir « ni un sentiment de préférence, ni une approbation de l'enten« dement, ni le plaisir qu'on prend à un événement produit sans « notre concours. Toutes ces choses n'ont rien d'actif. Nous savons « que la volonté est une force essentiellement agissante; mais les « moyens par lesquels elle opère des changements, nous sont in« connus, et les ressorts auxquels tiennent nos volitions sont au« tant de mystères sur lesquels nous ne pouvons que bégayer. »

en y comprenant les signes de diverses facultés intellectuelles, considérées comme des résultats de la sensation qui se transforme. On y trouverait le caractère d'une espèce d'attention qui n'est que la sensation devenue exclusive de toute autre; d'une mémoire qui n'est que l'intuition même prolongée par la vibratilité propre à certains organes; d'une comparaison qui se réduit à des associations passives ou organiques; d'une imagination spontanée, ou subordonnée aux affections de la sensibilité intérieure; enfin, d'une sorte de réflexion spéculaire où les images se trouvent répétées et multipliées comme par un jeu de miroir. Mais, en faisant l'analyse des phénomènes sensitifs, que l'esprit de système a voulu comprendre sous ces titres nominaux et arbitraires d'attention, comparaison, mémoire, réflexion, nous n'avons pas encore trouvé la place des facultés proprement actives, auxquelles ces signes doivent expressément s'appliquer, dans une classification exacte et une nomenclature précise des faits psychologiques, ou des facultés humaines de différents ordres.

Tous les phénomènes de l'ordre sensitif se compliquent ou se combinent entre eux spontanément, de différentes manières : chacun de ces phénomènes se trouve composé d'une multitude indéfinie d'éléments qu'il n'est point au pouvoir de l'individu de séparer ou de distinguer des autres. Quoi qu'en aient dit Locke et ses disciples, il n'y a point d'idée de sensation, ou d'image, véritablement simple. Le simple n'existe que dans la pensée; mais dans le système sensitif, tout est composé, le *moi* lui-même n'existe

que dans le concret avec les impressions accidentelles des sens. Les véritables signes intellectuels disponibles, sur lesquels se fondent les véritables abstractions réflexives sont bien en dehors de ce système, où il n'y a lieu qu'à des signes involontaires, sympathiques, qui, loin d'aider l'analyse, ne font qu'étendre ou grossir les composés, en excitant plusieurs émotions et réveillant une multitude d'images à la fois.

Quelles sont les facultés qui pourront donner de véritables signes de décomposition, se diriger elles-mêmes contre le torrent des habitudes de l'imagination et des sens et atteindre jusqu'à ce simple qui ne dépend plus de la nature des impressions sensibles? Quels instruments mettront ces facultés en exercice? C'est ce que nous allons étudier dans les deux ordres suivants (1). Celui dont nous sortons représente l'enfance de l'homme et des peuples, qui sont encore sous l'empire exclusif de la sensibilité, ou sous le

(1) « Les signes institués volontairement, » dit Condillac, « rendent l'exercice de nos facultés disponible. »

Il y a donc une activité réelle, soit dans la sensation, soit hors de la sensation. Quelle est la source de cette activité, ou plutôt quels sont les moyens et les instruments par lesquels elle se déploie? Comment les signes du langage oral sont-ils disponibles? Comment peuvent-ils communiquer ce caractère aux idées auxquelles ils s'associent, à l'exercice des opérations qui se fondent sur leur emploi? Ce n'est pas en s'arrêtant au système sensitif qu'on peut trouver la réponse à ces questions. Condillac, songeant comme tous les inventeurs, à l'utilité pratique de sa découverte, n'est point remonté jusqu'aux principes qui devaient lui servir de base. S'il l'eût fait, nous aurions eu sans doute un autre *Traité des sensations*, qui, en remontant au principe de la disponibilité des signes, eût appliqué et développé le principe, au lieu de le faire oublier ou méconnaître.

charme de l'imagination et des passions. Nous allons voir succéder l'âge de la raison, appliquée à l'étude et à la classification des phénomènes naturels, et plus tard celui de la réflexion, où l'homme crée les sciences abstraites et apprend à se connaître lui-même.

SECTION TROISIÈME.

SYSTÈME PERCEPTIF ACTIF, OU SYSTÈME DE L'ATTENTION.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ATTENTION, DE SES CARACTÈRES GÉNÉRAUX ET DES CONDITIONS PREMIÈRES DE SON EXERCICE.

La même puissance d'effort dans laquelle réside notre existence individuelle, constitue aussi toutes nos facultés actives. Ces facultés, quels que soient les divers titres sous lesquels on les distingue, ne sont qu'autant de modes d'exercice de la même puissance, dont les produits, les résultats ou les objets d'application sont seuls susceptibles de varier.

C'est ainsi que la faculté particulière distinguée par les psychologistes sous le titre propre d'*attention* n'est que la volonté même en exercice, dans certains modes particuliers qui prennent par son influence un caractère d'activité et de perceptibilité qu'ils n'ont point par leur nature, tant qu'ils sont sous les lois exclusives de la sensibilité physique ou animale.

L'attention, telle que nous la considérons ici, est la base du nouveau système de faits psychologiques dont nous entreprenons l'analyse, et c'est par elle seule que ces phénomènes se distinguent de ceux qui appartiennent au système précédent. Ces deux systèmes, pris chacun dans leur origine, se rapprochent et ne diffèrent que par des nuances assez délicates sur lesquelles il importe de nous arrêter. Nous parviendrons ainsi à faire mieux ressortir les caractères de la faculté fondamentale qui nous occupe.

Il y a, comme nous l'avons vu, un effort commun qui s'exerce simultanément dans l'état de veille, sur tous les organes qui rentrent dans la sphère d'activité de la force motrice. C'est cette force qui, comme le dit si énergiquement Stahl, veille comme une sentinelle vraiment active sur les organes de la sensibilité : ***Organis sensoriis vere active excubias agit.*** Cet exercice général et continu de l'effort, qui fait la conscience ou le durable de notre existence personnelle, est le lien premier et nécessaire de l'union du ***moi*** avec les modes variables, soit affectifs, soit intuitifs, qui coïncident avec l'effort et se coordonnent par lui dans un temps ou un espace. Telles sont les premières formes de toutes nos sensations composées, formes si profondément habituelles, et devenues si nécessaires par l'impossibilité où nous sommes actuellement de concevoir sans elles une modification quelconque, qu'on est porté, d'une part, à les considérer comme innées ou inhérentes à l'âme dans l'absolu, et d'autre part (ou plutôt par suite de la même hypothèse), à regarder toute sensation comme

passive, alors même qu'elle est composée déjà avec divers rapports d'attribution aux organes ou à l'espace, ou à quelque cause *non moi*.

Mais d'abord, si le *moi* n'est pas inné à lui-même, qu'est-ce qui pourra l'être? En second lieu, nous savons maintenant que ces premiers modes de coordination des impressions sensibles dans un temps et un espace organique ou extérieur, ne pouvant être antérieurs au *moi*, dépendent de la même loi, de la même condition première d'activité sur laquelle se fonde son existence. Il n'y a donc point de perception, ou comme dit Locke, d'idée simple de sensation qui soit passive dans son principe; car la passivité n'appartient qu'aux éléments pour ainsi dire, *matériels* de nos sensations composées (aux affections ou intuitions simples sans *moi*) : et il y a toujours un véritable principe d'activité dans les éléments *formels* qui ont tout leur fondement dans ce qui fait la personne individuelle.

Il est vrai que cette activité est enveloppée dans les sensations affectives en particulier, où elle est sujette à s'absorber et à s'évanouir complétement par la vivacité même de l'impression. Il est vrai encore que l'habitude contribue à affaiblir singulièrement la conscience de notre action propre, dans les sensations représentatives auxquelles le *moi* a participé dès le principe, non-seulement comme témoin, mais de plus comme agent. Enfin, l'effet le plus infaillible de cette habitude de mouvoir et d'agir, est d'obscurcir le sentiment comme le résultat des actes de la volonté. Mais, tout faible et obscur que puisse être

ce sentiment d'activité, fût-il même nul dans le premier effet d'une impression sensible, ou, comme disait l'école, dans la *première appréhension* actuelle d'un objet externe, il peut se développer, dans un second temps, lorsque la force agissante prend d'elle-même ou par sa propre détermination ce degré supérieur d'énergie qui la fait prévaloir sur toutes les habitudes et les affections passives. La conscience devient alors plus distincte, la perception plus claire, parce que la force agissante y rattache le caractère d'activité qui s'en trouvait effacé.

J'appelle *attention* ce degré de l'effort supérieur à celui qui constitue l'état de veille des divers sens externes, et les rend simplement aptes à percevoir ou à représenter confusément les objets qui viennent les frapper. Le degré supérieur dont il s'agit est déterminé par une volonté positive et expresse (1) qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir.

De cette définition, ou de ce commencement d'analyse de la faculté d'attention, découlent les conséquences suivantes :

1° Cette faculté active est tout à fait en dehors du

(1) Je dois avertir ici d'une ressemblance d'idées et d'expressions qu'on trouvera dans l'ouvrage intitulé : *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques considérés chez l'homme.* Pour éviter tout soupçon d'emprunt de ma part, je prie que l'on compare cet ouvrage avec mon *Traité de l'habitude.* Tous les deux ont été écrits en l'an X, et je n'ai eu de ma vie aucune relation avec l'auteur, M. Buisson.

système sensitif, et n'a aucun rapport avec la sensation, en tant qu'elle est simplement affective. En effet, toute impression affective, agréable ou douloureuse, portée au point d'occuper presque toute la sensibilité, ou de devenir, comme dit Condillac, exclusive de toute autre, obscurcit ou absorbe même toute conscience de cet effort général qui fait le durable de la personne ou du *moi*; elle s'oppose donc au déploiement d'une activité supérieure, et annule toute attention, bien loin de la constituer ou de la produire en se transformant en elle.

Les mouvements sympathiques qui se trouvent liés dès l'origine aux simples affections de la sensibilité, tendent naturellement à retenir, à aviver les impressions agréables, comme à repousser ou affaiblir les impressions douloureuses; ils sont purement instinctifs, aveugles, dénués de toute conscience et absolument étrangers à la volonté; ils n'ont point de rapport, du moins dans leur principe, avec ces actes ou mouvements libres et intentionnés qui accompagnent toujours l'exercice de l'attention et ont pour but exprès d'éclaircir, de distinguer une impression, de la faire ressortir d'un groupe où elle se trouvait confondue, et de la retenir ainsi dans cet état d'isolation, présente au sens ou à la pensée. Tous ces résultats si remarquables de la faculté d'attention ne consistent en effet que dans autant de mouvements volontaires, associés par simultanéité et dans les mêmes organes, avec les intuitions dont ils deviennent ainsi comme les signes naturels disponibles, très-propres à distinguer ces impressions les

unes des autres, à leur donner un ordre successif, et à les soumettre ainsi ultérieurement aux facultés actives de comparaison et de rappel.

L'attention ne s'applique donc spécialement qu'aux sensations représentatives déjà coordonnées dans l'espace et le temps, et ayant pour siége des organes qui rentrent dans le sens de l'effort, tandis qu'elle n'exerce aucune influence directe sur des impressions affectives, qui s'exaltent ou s'obscurcissent d'elles-mêmes suivant les lois d'une sensibilité spontanée.

2° Observons bien ici que l'influence de l'attention ne consiste point, comme on l'a dit souvent, à rendre l'impression plus vive. On peut s'assurer dans tous les cas, qu'il n'y a point d'action directe de la volonté sur les organes sensitifs, dont les dispositions propres et bien indépendantes de tout exercice de la volonté, donnent à toutes les impressions reçues ces caractères si variables de vivacité ou de langueur, d'énergie ou de faiblesse. Tout le pouvoir de l'attention consiste donc à fixer les organes mobiles à volonté, comme l'ouïe, le toucher, sur l'objet présent, à les détourner de toutes les autres causes d'impressions, et à rendre ainsi l'intuition non pas plus vive que ne le comporte l'état naturel de la sensibilité de l'organe combiné avec la manière d'agir de l'objet, mais relativement plus claire, plus nette, par une véritable concentration de la faculté représentative.

3° Nous venons de parler de la manière d'agir de l'objet, et en ayant égard maintenant aux conditions

qui dépendent de ce mode d'action étrangère, il importe d'observer que tout objet qui agit sur un organe en excitant sa sensibilité propre, empêche l'exercice de l'attention, bien loin de favoriser le déploiement de cette faculté, comme on a pu le croire d'après une fausse théorie des facultés humaines (1) : les causes externes d'intuition, la lumière, la matière du son, l'objet proprement tangible, n'ont rien d'excitatif dans la manière d'agir sur leurs sens propres. Au contraire, les molécules odorantes, savoureuses, et toutes les causes d'impressions internes, n'agissent qu'en excitant, en irritant les organes.

Cette remarque sert encore à justifier ce que nous avons dit de l'appropriation spéciale aux intuitions, de la faculté active dont nous parlons, et de sa disconvenance naturelle avec les affections, auxquelles on a prétendu la subordonner, sans songer qu'une attention commandée par la seule vivacité des impressions, n'est pas plus la véritable attention active, que l'impulsion aveugle d'une passion entraînante n'est la volonté libre et se commandant elle-même.

4° Enfin, il suit de tout ce qui précède qu'il n'y a point une faculté générale d'attention qui s'applique également à toutes les espèces de modes vaguement compris dans le genre sensation, mais que l'attention est une faculté spéciale, qui s'exerce par un sens

(1) Cette erreur a une influence bien funeste sur la première éducation, lorsqu'on se persuade qu'il faut mener les enfants par l'attrait du plaisir et faire toujours marcher en avant les sensations et les images. (Voir le dernier article de l'*Introduction générale.*)

propre qui est celui de l'effort même, qui se circonscrit avec lui dans certaines limites, et a ses termes d'application appropriés, dans certains modes spécifiques, que nous allons successivement analyser, en les considérant dans leur rapport avec la faculté qui leur imprime son caractère d'activité.

CHAPITRE DEUXIÈME.

RAPPORT DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PERCEPTIONS AVEC L'ATTENTION.

I

Comment l'attention s'applique aux odeurs et aux saveurs.

Si on considère, ainsi que nous l'avons fait d'abord, les premières sensations d'odeurs et de saveurs comme purement affectives et liées immédiatement à la vie animale, à l'instinct nutritif et conservateur, elles ne donnent lieu à aucun exercice de l'attention et sont plus propres à empêcher qu'à favoriser le déploiement de cette faculté active. Mais, hors des limites de l'instinct, lorsque la première susceptibilité des organes de la sensation est émoussée par l'habitude, ces impressions se trouvant plus ou moins dénuées du caractère excitatif, s'approprient jusqu'à un certain point à la perceptibilité, et rentrent indirectement dans le système de la connaissance, qui pourrait néanmoins être complet sans les admettre. On pourrait supposer par exemple une manière d'odorer tout à fait active, ou telle qu'aucune sensation de cette espèce ne pût commencer sans un effort d'inspiration volontaire, élevé au-dessus du ton na-

turel de la respiration ordinaire, qui est instinctive et continue, depuis l'origine jusqu'à la fin de la vie, mais qu'il dépend de la volonté de modifier de plusieurs manières. Dans cet état, l'individu pourrait donner une attention bien particulière aux odeurs comme résultats d'actions ou de mouvements disponibles. Il pourrait distinguer ces mouvements des impressions qui les accompagneraient ou les suivraient, les instituer *signes* volontaires et s'en faire une sorte de langage, comme avec les signes oraux dont nous parlerons bientôt, s'en servir comme de moyens pour communiquer avec lui-même, comparer, rappeler, réfléchir, exercer enfin ses facultés actives.

Mais, sans nous arrêter à une hypothèse qui nous fournirait, pour assigner l'origine et la génération des facultés actives, une base aussi solide que l'hypothèse de la statue *odorante* d'où Condillac a pu déduire toutes les facultés passives, nous nous bornerons à faire remarquer qu'il y a des impressions d'odeurs très-peu affectives, qui ne font presque aucune impression sensible sur l'organe, et ne sont perçues que de la manière la plus obscure, tant qu'elles se lient au ton naturel de la respiration. Si ce ton s'élève par une action directe et expresse de la volonté, la sensation sort de son obscurité, et l'individu concourt ainsi à se modifier lui-même par une action dont il dispose. Cette participation active et volontaire est expressément distinguée dans le langage ordinaire, par le verbe *flairer* qui dit plus que sentir, et auquel tout le monde attache aussi une signification vraiment active.

L'action de flairer est l'attention même donnée aux odeurs ; cette attention n'est pas subordonnée à la vivacité de l'impression sensible. Au contraire, l'impression sinon plus vive, du moins plus distincte, dépend de l'exercice de l'attention qui s'applique ici à accroître et à soutenir le mouvement d'inspiration par lequel on attire en plus grand volume l'air chargé de molécules odorantes ; à appliquer d'une manière plus intime ces molécules sur les fibres de l'organe ; à distinguer autant que possible leurs impressions confondues, en faisant ressortir la partie perceptive qui, s'associant à la conscience du *moi* ou de l'effort actuel, pourra devenir par suite objet de réminiscence, de souvenir.

Telle est l'influence première de l'attention sur les odeurs. Elle est absolument la même aussi sur les saveurs qui, étant uniquement affectives en tant qu'elles se lient à l'appétit, au besoin ou à l'instinct de nutrition, se rapprochent du caractère de perception à mesure qu'elles s'éloignent de ce caractère purement animal, et se subordonnent jusqu'à un certain point à cet effort de gustation volontaire qu'exprime, quoique d'une manière moins déterminée, le verbe *savourer*, indicateur de la part active que l'attention prend aux sensations du goût.

II

Des caractères de l'attention dans les simples perceptions auditives.

Les premières impressions que fait sur l'organe

extérieur de l'ouïe le fluide qui constitue le matériel même du son, ne sont d'abord qu'excitatives de la sensibilité, et ce premier ordre de phénomènes affectifs que nous avons déjà considéré, exclut toute perceptibilité distincte, tout exercice de l'attention, toute participation du *moi*. Des impressions auditives, dépouillées de cette première propriété excitative, s'approprient bientôt au mode de coordination dans un temps, et c'est sous cette forme intuitive que l'attention s'y applique en leur donnant un premier caractère d'activité. Mais ce n'est point en agissant directement sur les fibres nerveuses de la lame spirale, que la volonté peut influer sur les perceptions de l'ouïe et contribuer à leur distinction plus parfaite ; son action se porte tout entière sur l'appareil musculaire qui fait une partie si remarquable de cet organe, et sans lequel l'audition serait toujours confuse et très-incomplète.

Le jeu des muscles de l'oreille n'est pas entièrement volontaire sans doute, mais il n'est pas non plus absolument involontaire. Il ne dépend point de nous d'*entendre* les sons qui viennent subitement frapper notre ouïe, mais il est en notre pouvoir de les *écouter*, c'est-à-dire de donner à ces sons une attention plus ou moins active et soutenue, dont l'effet est de rendre ces impressions distinctes, d'empêcher qu'elles ne rentrent les unes dans les autres, enfin de les coordonner régulièrement dans une suite mélodieuse ou dans un seul ensemble harmonique. L'attention volontaire consiste ici, en effet, à tendre ou à relâcher alternativement l'oreille pour prolonger

telles vibrations et absorber ou étouffer telles autres.

On peut observer que le degré d'effort qui constitue l'exercice de l'attention est plus obscur ou plus enveloppé encore dans la perception auditive qu'il ne l'est dans d'autres espèces de perceptions. Ce n'est pas, comme on l'a dit, parce que le jeu des muscles de l'ouïe, étant tout intérieur, ne peut se représenter au dehors, s'objectiver à la vue ou au toucher; car ainsi, aucun phénomène du sens intime, aucun mode d'exercice de l'effort ne pourrait être immédiatement aperçu, puisqu'il est de l'essence des faits de cet ordre de ne se représenter et de ne se traduire en aucune sorte d'images. Mais c'est que dans la fonction auditive, telle que nous la considérons ici, le passif domine toujours l'actif; l'impression sensible, le mouvement qui se confond avec elle; enfin la part de la cause étrangère, celle de la volonté. Nous verrons par la suite tout ce que l'influence d'un organe répétiteur, exclusivement soumis à cette puissance, ajoute à ce premier degré d'activité des perceptions auditives. Celui que nous venons de signaler suffit pour faire reconnaître le caractère de la faculté qui s'attache à cette espèce de perceptions et celui des phénomènes ultérieurs que nous devons y rapporter.

III

De la vision relevée par l'attention.

Le sens de la vue comprend un appareil de mus-

cles locomobiles qui servent à ouvrir ou fermer, élever ou abaisser, dilater ou rétrécir l'organe, le diriger vers différents points, l'en détourner, etc. Tous ces mouvements, volontaires en principe, concourent essentiellement à la vision distincte, qui nécessite toujours un degré quelconque d'attention. Cette attention est ici, comme dans les cas précédents, un effort voulu, exercé sur l'œil pour le retenir fixé sur le même point d'un objet ou d'un tableau composé, ou pour le promener successivement sur ses différentes parties, et pour allonger ou rétrécir tour à tour son diamètre, afin d'opérer l'exacte convergence des rayons sur la rétine, et de percevoir clairement le même objet à différentes distances.

C'est l'*attention*, ou, comme le dit Stahl, une intention vivante (*vivida intentio*) qui anime l'œil lorsque, s'élançant au-devant des objets, au lieu d'attendre leur impression, il va les pointer, les chercher au loin, et les éclairer, pour ainsi dire, d'une lumière propre qu'il semble communiquer plutôt que recevoir. Telle est cette fonction active du *regarder*, si bien distinguée, dans le langage ordinaire, du simple *voir*. C'est ce regard actif qui est le véritable miroir de l'âme; c'est par lui surtout que l'intelligence et la volonté se manifestent au dehors par des caractères sensibles. Supposez un œil immobile : il recevra et réfléchira comme une glace les intuitions et les images; celles-ci s'associeront dans l'organe même ou s'agrégeront fortuitement dans leur centre commun, suivant le degré d'éclat ou de vivacité que donnent à certaines couleurs particulières les dispositions ac-

tuelles et spontanées de la sensibilité combinées avec la manière d'agir des objets. Leur persistance se proportionnera toujours à la vibratilité de l'organe, susceptible de s'accroître singulièrement par toutes les causes propres à exalter la sensibilité organique; mais, ces causes cessant, tous les fantômes qui en sont les produits s'évanouissent sans retour, et il y a souvent impossibilité de les reconnaître, alors même qu'ils renaîtraient les mêmes, le *moi* n'y ayant pas imprimé le sceau de son action et, par suite, de sa réminiscence. Lorsque l'attention ou la volonté se rend présente au phénomène de la vision, l'intuition et l'image qui en est la trace prennent de tout autres caractères.

Il est remarquable d'abord, que le regard actif a pour premier effet de changer ou de modifier singulièrement la vibratilité propre de l'organe visuel. On peut se convaincre de cet effet par une expérience aisée à faire : si on laisse tomber sa vue sur un objet assez fortement éclairé, ou dont les couleurs sont vives, l'image reste, après qu'on a détourné les yeux, et en les fermant, on voit souvent des couleurs accidentelles; ce phénomène n'a pas lieu lorsqu'on peut regarder fixement l'objet (1). L'effet de

(1) J'ai fait plusieurs fois cette expérience en regardant les carreaux de vitre d'une fenêtre bien éclairée. Si ma vue demeure attachée quelque temps sur ces carreaux pendant que je rêve à autre chose, l'image de la fenêtre reste dans mes yeux et je la vois peinte partout. Rien de pareil n'arrive quand je regarde la fenêtre fixement et avec l'intention d'en conserver l'image. Ce n'est plus alors cette image que je vois, mais un souvenir très-distinct que je conserve de l'objet. Je laisse au lecteur le soin de tirer les conséquences naturelles de cette simple expérience et de voir comment elle confirme la théorie que je propose.



l'attention paraît donc produire ici sur les couleurs un effet pareil à celui que nous avons remarqué au sujet des sons. En se déployant sur l'organe par un effort exprès, cette faculté motrice peut arrêter ou étouffer certaines vibrations spontanées de l'organe, et en imprimer de nouvelles qui laisseront des traces moins vives, mais aussi plus fixes, plus persistantes, plus dociles à se réveiller par l'exercice du même effort qui a les déterminées en premier lieu. Cette sorte d'ébranlement ou de vibration prolongée, qui, dans le point de vue de l'auteur du *Traité des Sensations*, constitue l'attention et la mémoire, est précisément ce qu'il y a de plus contraire à l'exercice de ces deux facultés.

Les rayons lumineux arrivant pressés sur la rétine, et frappant toujours plusieurs points à la fois, leur impriment ces sortes de vibrations qui s'y conservent ou s'y reproduisent spontanément. Il n'y a donc pas d'intuition ou d'image primitivement simple, et l'instinct de la vue est de tout composer. L'attention seule peut lutter contre cet instinct; c'est par elle qu'il y a non pas encore des images simples, de véritables éléments intuitifs distincts des agrégats, mais des images distinctes les unes des autres, et nettement circonscrites et limitées, dans le tableau ou la perspective imaginaire qu'elles concourent à former.

Un philosophe très judicieux a observé que, dans l'acte de la sensation visuelle, notre attention ne peut se fixer à la fois sur tous les points de la rétine qu'affecte un même objet, quoiqu'il y ait au même

instant la perception involontaire (je dirais l'intuition) de tous les points qui composent le contour de la figure (1). Il suit de là qu'il y a dans ce cas une perception mixte ou un mélange de phénomènes de vision active et passive.

Assurément il n'y a qu'un seul acte d'attention exercé à la fois, et le rayon visuel ne peut être que dirigé successivement sur chacune des parties de l'objet dont l'individu veut se faire une idée distincte. C'est ainsi que l'attention fait, par la vue même, une sorte d'analyse physique de l'objet représenté, et motive autant de jugements simples d'observation qu'il y a de qualités ou de points qu'elle sépare du groupe total. Ce sont ces actes répétés qui assurent ensuite la réminiscence, et donnent lieu aux différentes comparaisons et aux divers modes de classification dont nous parlerons bientôt.

Lorsque l'attention parcourt ainsi, par une succession de mouvements, qui peut être infiniment rapide, toutes les images groupées dans un même tableau, chaque point de la perspective ressort à son tour, et les autres restent dans l'ombre; mais ces parties ombrées n'en sont pas moins visibles; ce sont elles qui constituent toujours le fond du tableau, présent au sens passif de l'intuition. C'est ainsi que nous voyons toujours malgré nous plusieurs choses à la fois en n'en regardant volontairement qu'une seule, et par suite, que nous n'avons qu'une seule pensée, un seul souvenir distinct dans un même instant,

(1) Voyez les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, par Dugald Stewart. Chapitre III, *De la conception.*

pendant qu'il y a malgré nous une multitude d'images ou d'impressions confuses, simultanées, qui, pour n'être pas aperçues actuellement, n'en influent pas moins sur tout notre état présent, et sur la manière même dont nous pensons (1).

L'exercice de l'attention ne peut faire ressortir les couleurs propres d'une image à qui elle s'applique, et la rendre ainsi plus claire et plus distincte, sans paraître affaiblir relativement toutes les autres parties du tableau, comme objet permanent de la vision passive. Mais cette influence de l'attention est-elle directe ou indirecte? En d'autres termes, la volonté agit-elle immédiatement sur les fibres mêmes de la rétine, pour modérer, ou absorber et étouffer certaines vibrations spontanées de l'organe, renforcer et faire prédominer telles autres; ou bien son action, bornée aux muscles de l'œil, n'est-elle que médiate sur ces fibres? Dans ce dernier cas, qui me paraît le seul admissible, les nouveaux mouvements que l'attention imprime aux fibres de la rétine, sont d'une tout autre espèce que les simples ébranlements nerveux communiqués du dehors; et c'est ici un cas particulier de cette influence générale de la motilité volontaire sur la sensibilité, influence qui, pouvant être considérée comme un fait de sens intime, n'en est pas moins claire et évidente dans cette source,

(1) Cette observation me paraît répondre assez nettement à la question souvent faite et reproduite par M. Dugald Stewart avec le ton du doute : « Peut-il y avoir plusieurs idées présentes à la « fois? » Je dis oui, très-positivement, si l'on entend par idée une simple image. Je dis non, si l'on appelle idée l'acte intellectuel de l'attention, ou le souvenir distinct que cet acte laisse après lui.

alors même qu'elle échappe à toutes les explications et conceptions du physiologiste. Observons pourtant à l'appui de ce qui précède :

1° Que ce n'est point par lui-même, ou comme organe nerveux, instrument d'une vision passive, que l'œil rentre dans la sphère de la volonté, ou sous le sens propre de l'effort moteur, mais uniquement par l'appareil très-remarquable des muscles environnants, qui servent à ses fonctions proprement actives;

2° Que, dans les phénomènes appelés *visions*, et toutes les fois que certains fantômes se produisent spontanément dans le sens externe ou interne de l'intuition, la volonté n'agit en aucune manière; et il suffit souvent qu'elle se déploie par un regard actif, fixé sur des objets présents, pour que les fantômes disparaissent; ce qui prouve, dans le premier cas, la subordination absolue de la vision passive à la sensibilité, et, dans le second cas, l'influence de la volonté sur ces phénomènes par l'entremise des mouvements dont elle dispose.

Au surplus, dans cette succession ou ce mélange de phénomènes alternatifs ou même simultanés de la vision passive et active, il faut reconnaître que les premiers l'emportent toujours de beaucoup sur les seconds.

D'abord, quoique l'attention procède toujours par la succession de ces mouvements dont nous venons de reconnaître l'influence, ceux ci, quoique volontaires en principe, deviennent néanmoins, par un exercice continuel, si prompts, si faciles, si auto-

matiques en apparence, qu'ils sont comme nuls pour la conscience. Le faible degré d'effort qu'ils comportent dans l'état habituel ne suffit plus pour donner un caractère d'activité aux intuitions qui semblent les précéder et en être indépendantes. Toujours prévenue par les sensations, la volonté ne semble plus réagir que d'après elles, et les produits de cette réaction consécutive s'enveloppent de plus en plus, même dans la perception la plus distincte, à laquelle l'être sensible et moteur participe sans le savoir. L'attention, se laissant aller au mouvement de l'imagination, oublie de la régler ; occupée à étendre ou perfectionner ses compositions, elle ne songe plus à analyser ses matériaux.

Le sens de la vue prédomine dans l'organisation humaine ; c'est à lui que nous rapportons tout ; c'est lui qui communique ses formes propres à tout le système de nos signes et de nos idées : et il ne faut pas chercher d'autres causes de la pente qui nous entraîne toujours au dehors, du dégoût général qu'inspire l'observation intérieure, des difficultés propres à cette étude, lorsqu'il s'agit soit de recueillir simplement les phénomènes, soit surtout de les exprimer et de les transmettre par des signes bien appropriés. C'est en ramenant au sens de la vue les principes et la langue de la psychologie qu'on a pu être conduit à en exclure les faits de réflexion ou d'aperception interne, et à mettre ainsi tout le système intellectuel en représentations, toute la pensée en images.

N'est-ce pas ainsi, ou en généralisant les fonctions

particulières d'un sens externe (1), de manière à l'étendre à tout ce qui est hors de sa portée, qu'on peut se trouver conduit en même temps : à une sorte de matérialisme pratique, qui établit la pensée et le *moi* identifiés avec la sensation, dans une dépendance nécessaire et absolue de la nature extérieure, et à une sorte d'idéalisme théorique, qui substitue au monde réel un monde imaginaire, peuplé de fantômes sans consistance, créations spontanées de notre fantaisie, qui n'ont pas besoin de support extérieur pour subsister, pour être, en qualité d'images.

On peut voir dans les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* comment Berkeley fonde la meilleure partie de ses raisonnements contre l'existence des corps sur des exemples tirés du sens de la vue. On peut voir ensuite dans le *Traité de la nature humaine* comment le

(1) Maupertuis, dans ses *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues*, observe que « ce que nous appelons *nos sciences* « dépend si intimement des manières dont on s'est servi pour dé- « signer les perceptions, qu'il semble que les questions et les pro- « positions seraient toutes différentes si l'on avait établi d'autres « expressions des premières perceptions. » (Œuvres de M. Turgot, tome II, page 120.) Sur quoi M. Turgot remarque (*idem*, page 121) que « si les premières expressions eussent été plus relatives à un « sens qu'à un autre, au goût par exemple, qu'à la vue, et si l'on « avait appliqué au premier sens supposé dominant plusieurs ex- « pressions qui sont maintenant relatives aux autres sens, cela au- « rait introduit une métaphysique différente, et dans le cas supposé « (celui du goût) elle eût été, selon toutes les apparences, plus « obscure et moins détaillée. »

Voilà la grande source des mécomptes et des erreurs de notre métaphysique. On veut tout déduire de la sensation, c'est-à-dire sans doute, de ce qu'il y a de commun à toutes les espèces de sensations ; mais c'est toujours un sens particulier, tel que celui de la vue qui sert de type aux notions et aux signes de la langue psychologique.

sceptique Hume, poussant les conséquences jusqu'au bout, s'est servi des mêmes armes pour détruire toute existence substantielle et réelle, jusqu'à celle du sujet pensant individuel. Ce dernier philosophe a raisonné conséquemment, et comme pourrait le faire un être intelligent réduit au sens de la vue, si tant est qu'un tel être pût penser et raisonner.

L'unité réelle, substantielle ou permanente s'obscurcit en effet, et semble être entièrement effacée dans ce sens de l'intuition externe, ou sens des images composées et mobiles; le rapport constant à cette unité fondamentale, sans laquelle même il n'y a point de pluralité intelligible, semble n'avoir plus de base; tout est mode ou accident, rien n'est substance; tout varie, tout est entraîné comme dans un fleuve rapide et sans fond; rien ne persiste ou ne garde de forme constante; enfin, tout est croyance enfantine, sujette aux illusions des sens ou de l'imagination. C'est bien ici que le sceptique triomphe. Nous n'attaquerons pas le scepticisme sur ce terrain propre qu'il s'est choisi comme lui étant le plus favorable; nous ferons en sorte seulement de l'attirer vers un autre champ d'expérience, où sa serpe, instrument de dommage et de ruine universelle, aura peut-être moins de prise.

IV

Des perceptions du toucher actif. — Comment l'attention concourt à développer les premiers rapports d'extériorité.

Necesse est
Consimili causa tactum visumque moveri (1),

a dit un poëte philosophe.

Cette assimilation établie par le poëte entre les objets ou les causes motrices des deux sens, formellement niée par l'idéalisme (2), se trouve rétablie aujourd'hui par une analyse philosophique plus approfondie. Nous disons aussi que les représentations visuelles et tactiles s'opèrent par les mêmes causes externes et internes. C'est bien la même force agissante qui se déploie sur le sens du toucher et sur le sens de la vue, et qui détermine leurs fonctions actives. De plus, il y a analogie, ressemblance (*consimili causa*), dans la manière dont les deux objets, visible et tangible, viennent chacun s'appliquer à leur organe propre, en écartant des deux côtés tout effet excitatif qui ne fait point partie du phénomène de la représentation. Nous trouvons, en effet, une analogie assez remarquable entre les deux espèces de perceptions, visuelle et tactile. Les parties nerveuses, qui ne diffèrent dans les deux organes que par le degré d'anudation, se trouvent rangées ou coordonnées dans cet ordre distinct de juxtaposition qui repré-

(1) Lucrèce. *De natura rerum*, lib. IV, vers 233 et 234.
(2) Voyez Berkeley.

sente la forme d'un espace ou d'une étendue. Des deux parts, c'est une pression faite sur des parties nerveuses contiguës et juxtaposées qui sont plus ou moins à nu, et dont le contact, plus ou moins fin et délicat, peut être dénué de tout caractère affectif, et n'en est que plus distinct et plus parfait. Des deux parts aussi, ce sont des intuitions dont le *moi* doit se distinguer ou se séparer, aussitôt qu'il existe ou qu'il agit dans un temps.

En partant du simple degré d'effort qui fait la veille, nous savons maintenant que ce mode fondamental coïncide toujours avec une pression quelconque faite par des corps environnants contigus au nôtre. Faisons d'abord abstraction de tout ce qu'un caractère d'activité, ou d'attention proprement volontaire, ajoute à cette simple perception de tact non affectif. Nous avons vu, dans le système précédent, comment cette sorte d'intuition tactile, localisée dans un espace organique, étant sentie comme indépendante de l'effort actuel, peut se rapporter d'abord et par une induction très-précoce à une cause indéterminée *non moi*. Il ne paraît ici y avoir aucune différence entre les premières impressions du toucher et celles de tous les autres sens dont nous venons de parler. Mais la force positive absolue, qui se manifeste par une opposition à l'effort exercé par le sens du toucher, n'est-elle pas quelque chose de plus qu'un *non moi* indéterminé? La perception actuelle que nous avons ou que nous croyons avoir des corps étrangers, comme séparés du nôtre, n'est-elle qu'une idée négative? Est-elle comme une simple

croyance enfantine qui tire de l'habitude toute sa valeur et sa réalité? En admettant que la connaissance immédiate, ou le sentiment de l'existence de notre corps comme terme de l'effort voulu, soit le seul fait primitif évident par lui-même, et que la connaissance du corps étranger n'en soit qu'une déduction, comment s'opère ici le passage du fait primitif au déduit? Comment, et d'après quelles conditions, une résistance quelconque opposée à notre effort pourra-t-elle se manifester comme étrangère, c'est-à-dire différente de l'inertie propre de nos organes, ou se compliquer avec celle-ci, de manière à fonder le premier rapport d'extériorité? Voilà le problème autour duquel la philosophie tourne depuis si longtemps.

Supposons que le toucher soit isolé de tout autre sens, et de la vue en particulier, et que l'individu, réduit à la locomotion volontaire de ses membres, ne puisse pas faire un mouvement sans rencontrer un objet qui lui fasse obstacle et s'oppose à son effort : lorsque le mouvement est ainsi arrêté ou empêché, l'individu sent ou aperçoit bien immédiatement que ce n'est pas sa volonté qui l'arrête ou le suspend, et c'est là ce qui le conduit à attribuer, par une première induction, cet empêchement à une cause *non moi* opposée à sa volonté. Mais comment saura-t-il que cette cause est étrangère à son corps propre; qu'elle ne tient pas plutôt à une disposition de ses organes, comme serait un défaut d'extensibilité, une paralysie momentanée, une suspension d'exercice du pouvoir *soi-mouvant*, déterminée par

une cause intérieure quelconque, et qui, pour être organique, n'en serait pas moins *non moi*?

La même difficulté subsiste si nous supposons qu'un corps ayant un certain degré de pesanteur soit appliqué sur la main ou les épaules, et pèse sur elles en les pressant : l'individu sentira d'abord cette pression et ce poids comme un surcroît de l'inertie propre qu'il est accoutumé à attribuer à ses organes mobiles; mais qu'a de commun ce surcroît d'inertie sentie avec la connaissance ou l'idée du corps étranger? Pour être ainsi accrue ou amplifiée, l'inertie en sera-t-elle moins perçue comme organique? N'éprouvons-nous pas un effet pareil dans certains états d'engourdissement de nos membres, où ils nous semblent avoir acquis un volume et un poids extraordinaires? Nous sommes ainsi autorisés à conclure de ces expériences et d'autres semblables que l'aperception interne de l'effort ou du mouvement volontaire, sur laquelle se fonde la connaissance première et immédiate de notre corps propre et de ses différentes parties mobiles, ne suffit pas pour donner une base à la connaissance des corps étrangers. De quelque manière qu'on suppose que le mouvement ou l'effort voulu, soit empêché, contrarié ou arrêté, tant qu'on ne supposera que la sensation du mouvement d'abord libre et puis contraint, on pourra trouver dans le sentiment de ce contraste l'origine de l'idée d'une cause *non moi*, mais non pas celle de la perception actuelle d'un corps résistant étranger au nôtre.

La sensation du mouvement n'apprendrait donc

rien de plus sous ce rapport que la simple pression de l'objet sur l'organe, et si l'on considère, isolément l'une de l'autre, ces deux sortes de sensations, on ne saurait, je crois, y trouver la solution du problème.

Voyons si la réunion des deux éléments, telle qu'elle a lieu dans la nature, ne satisfera pas mieux à la question proposée.

Nous venons de voir un cas où la pression faite sur telle partie mobile et sensible se trouverait accompagnée d'un surcroît de résistance ou d'inertie organique. Ce surcroît de résistance, loin de se proportionner à l'effort voulu, lui est contraire, et les muscles sont forcés de se relâcher quand la volonté tend à les contracter, comme lorsqu'un corps pèse fortement sur la main ou le bras. De là résulte une sensation musculaire mixte, c'est-à-dire en partie active, comme étant accompagnée d'effort, et en partie passive, comme excédant cet effort et ne s'y proportionnant pas. Si une telle sensation était seule, l'individu ne pourrait évidemment en déduire aucune connaissance étrangère à celle de ses organes, dont il sentirait l'inertie alternativement accrue ou diminuée. Mais l'accroissement d'inertie musculaire se trouve toujours et invariablement joint par hypothèse à la pression tactile, indépendante de l'effort moteur. Or, je dis que cette association d'une pression et d'une résistance senties simultanément et dans le même organe, hors de l'effort actuel, complète le rapport d'extériorité et fonde toute notre connaissance objective ou représentative des corps étrangers.

Et d'abord, elle est *objective* la pression tactile; car une surface étendue du corps est déjà perçue objectivement, ou représentée dans cette pression, comme nous l'avons dit, en parlant des représentations visuelles, coordonnées dans un espace dont le *moi* se sépare. Que faut-il pour que cette représentation étendue devienne l'idée complète de corps étranger, ou de la substance que nous appelons *matière*, hors de nous? car il est évident que les couleurs, pas plus que les impressions tactiles, seules ou même associées entre elles, ne sauraient constituer cette idée complète de corps. Il suffit qu'elle contracte une liaison intime et nécessaire avec l'idée ou la conception première de la cause inconnue qui arrête ou est capable d'arrêter nos mouvements, de s'opposer à notre effort voulu. Dès lors, cette cause indéterminée comme *non moi* se détermine dans l'imagination, en se revêtant d'une forme sensible, en se mettant en quelque sorte sous l'étendue tactile qui lui sert de signe de manifestation et de reconnaissance. Dès lors aussi, l'individu ne pourra plus éprouver une pression quelconque, faite sur une partie de son corps, ni voir un espace coloré, sans y joindre l'idée d'une cause présente opposée à son effort actuel ou virtuel. L'idée d'une force vraiment substantielle, qui a, pour ainsi dire, une affinité plus particulière avec les représentations d'étendue, s'associant également avec toutes les modifications passives et non étendues de chaque sens, sera comme le noyau autour duquel viendront se grouper toutes les sensations non affectives, pour former notre idée composée des corps

extérieurs, substantiels et permanents quant à la force de résistance, multiples et variables quant aux modes que l'expérience de chaque sens associe au groupe objectif.

En effet, dès qu'en vertu d'une telle association, la cause qui nous fait éprouver un mode involontaire de pression est jugée ou sentie comme identique à celle qui contracte les muscles sans la participation de la volonté ou contre son effort, cette première cause indéterminée comme *non moi* devient positive et déterminée comme force absolue, antagoniste de la volonté et toujours capable de lui résister. Cette force qui résiste absolument, qui annihile tout l'effet de l'impulsion motrice, qui suspend ou arrête le mouvement que la volonté a déterminé, diffère bien essentiellement de la simple résistance musculaire, résistance qui obéit ou cède toujours à l'effort voulu qui constitue le *moi*, cause d'un effet qui lui est toujours proportionné : la contraction musculaire. Or, comme celle-ci fait l'essence du corps propre, terme *immédiat* de l'effort voulu, l'autre fera l'essence du corps étranger, terme *médiat* du même effort.

La force de résistance absolue, qui fait pour nous l'essence du corps étranger, n'est pas immédiatement aperçue ou sentie comme notre force constitutive. L'existence de celle-ci se manifeste par elle-même ou à elle-même, en se déployant sur son terme organique propre dont elle est inséparable. L'existence de la force étrangère a besoin d'un signe pour se manifester. Ce signe naturel est la représentation d'étendue tactile, associée au surcroît d'inertie ou de

résistance invincible, que l'individu ne peut attribuer à ses organes, ni sentir comme le résultat direct de son effort. En effet, dans l'exercice du toucher actif, le sens même de l'effort, le seul par qui se manifeste une résistance, est le même qui reçoit l'impression, et qui contribue à se la donner, en agissant sur l'objet qui presse, comme cet objet agit sur lui. Dans les autres sens externes, les deux fonctions sensitive et motrice sont plus ou moins séparées ou indépendantes l'une de l'autre. Quand il n'y aurait aucun exercice de motilité volontaire, l'impression n'en serait pas moins reçue et transmise; la sensation ou l'intuition externe n'en aurait pas moins lieu d'une manière plus ou moins obscure, ainsi que nous l'avons vu dans les fonctions passives de l'odorat, de l'ouïe et de la vue. Mais dans l'exercice le plus naturel ou le plus habituel du toucher, il y a toujours quelque degré d'effort et un mouvement quelconque spontané, s'il n'est pas expressément volontaire, qui non-seulement coïncide avec l'impression ou l'intuition tactile, mais de plus la précède et s'unit avec elle dans le même sens, de la manière la plus intime, la plus immédiate.

Aussi, comme toutes les sensations qui suggèrent l'idée première d'une cause indéterminée *non moi* peuvent être considérées comme signes de cette idée, de même la pression du toucher, associée d'une manière immédiate à un sentiment de résistance absolue, est bien particulièrement le signe de l'existence d'une cause ou force positive déterminée, qui presse l'organe en même temps qu'elle résiste à l'effort.

Cette identité de force impressionnelle et résistante, ou plutôt cette association ou union intime de la résistance avec l'étendue tactile ne peut évidemment être primitivement reconnue que par le sens du toucher. Nous ne sentons point, en effet, la pression des rayons lumineux sur la rétine, et quand nous éprouverions cette sensation particulière, comme on dit que l'éprouvait l'aveugle de Cheselden, immédiatement après l'opération qui lui rendit la vue, du moins elle serait dénuée d'un sentiment de résistance absolue à l'effort. Quant aux sensations de l'ouïe et de l'odorat, il n'y a rien de pareil; nous ne parlerons point du goût, qui n'est qu'une sorte de tact affectif.

Concluons que si chaque espèce de sensations fournit un signe particulier au premier rapport d'extériorité, c'est en vertu de ces associations de l'habitude par lesquelles telles perceptions propres à un sens se trouvent représentées et comme traduites dans la langue de tous les autres sens, quoiqu'ils n'aient aucun rapport naturel avec cette perception particulière. Ici les signes de la langue mère ou primitive, au moyen de laquelle une nature extérieure s'annonce ou se fait entendre sont directement fournis par le toucher. Les autres signes sont secondaires et dérivés ou traduits de cette langue primitive (1).

(1) Reid nie formellement que le jugement d'extériorité, ou ce qu'il appelle la *perception*, puisse se fonder primitivement sur l'expérience d'aucun sens particulier. Il considère ce jugement comme naturel, ou, pour me servir d'une de ses expressions favorites, comme un *apanage de notre nature*. Suivant ce point de vue aussi, toutes les espèces de sensations font également les fonc-



Remarquez aussi que tous les organes de nos sensations externes ont un mode de sensibilité spécifique qui les approprie aux divers agents ou fluides plus ou moins subtils de l'univers. La vue diffère de l'ouïe, par exemple, non-seulement par sa conformation physique apparente, mais surtout par la contexture intime du réseau nerveux, siége immédiat de l'impression des rayons lumineux, tellement que si l'on suppose que le nerf auditif ou la portion molle dont se forme la lame spirale soit substituée à la rétine, tout le reste demeurant égal, il n'y aura point de vision, et *vice versâ*. Supposez, au contraire, dans la contexture de la peau toutes les variétés possibles d'anudation, ou de disposition des nerfs qui en tapissent les surfaces : les sensations tactiles de chaud, de froid, de poli, de rude, changeront sans doute en proportion ; les signes accessoires du rapport d'extériorité ou de la perception de résistance pourront varier ; mais le rapport demeurera fixe dans les deux termes qui le constituent : le signe immédiat et la chose signifiée resteront les mêmes. La nature n'a point voulu que ce rapport fondamental fût sujet aux caprices d'une sensibilité organique, sujette à tant de causes internes et externes de vicissitudes et de per-

tions de signes, par rapport à ce jugement ou à cette espèce de croyance naturelle qui nous est suggérée par des sensations quelconques, sans avoir plus de rapport avec aucune d'elles, que le signe écrit ou parlé n'en a avec la chose ou l'idée qu'il signifie.

Cette théorie me paraît être renversée par une analyse plus exacte des fonctions du toucher actif, qui diffère bien spécialement de tous les autres sens, moins par la manière dont l'objet tangible vient s'appliquer à lui que par la manière dont il s'applique à cet objet.

turbations. Aussi, est-ce vers les moyens d'une motilité plus parfaite, plus détaillée, plus exclusivement subordonnée à la volonté, que ses intentions semblent s'être dirigées, et c'est par cette fonction que le toucher actif est le sens propre du jugement et de la connaissance.

Ce toucher, dont l'exercice spécial manifeste la résistance étrangère et ces qualités vraiment premières constitutives de ce que nous appelons corps extérieur, n'est pas non plus limité, comme les autres sens, à un seul organe spécial; mais il comprend tous les instruments ou organes locomobiles que la volonté peut appliquer aux résistances ou inerties étrangères. Ces inerties et les propriétés qui en dépendent n'en seraient pas moins perçues, quoique d'une manière moins distincte et moins détaillée quand l'être moteur y appliquerait, au lieu de la main, toute autre partie mobile, telle que les pieds, les genoux, le pli des aisselles, les lèvres; c'est toujours le même rapport fondamental qui se reproduit constamment sous son signe propre et unique, quels que soient les organes divers que la volonté y applique.

On voit par tout ce que nous venons de dire comment ce premier rapport d'extériorité se fonde sur un exercice particulier de la faculté d'attention, dont les caractères déjà retracés dans d'autres sens ressortent bien expressément dans celui-ci. Si, par une sorte d'abstraction que l'habitude semble réaliser jusqu'à un certain point, on supposait que les intuitions tactiles fussent séparées de toute perception de résistance, elles se trouveraient ramenées à la

condition sur laquelle se fonde le système sensitif précédent, et à cet état d'une simple intuition, que Lucrèce avait surtout en vue dans le passage déjà cité :

Necesse est
Consimili causa tactum visumque moveri.

Ce sens subordonné à la sensibilité, aussi mobile que celui de la vue, ne ferait alors que glisser sur les surfaces. Il serait tout en images ou représentations spontanées plus ou moins confuses qui, pour n'avoir pas été soumises à l'exercice d'une première attention concentrée, ne laisseraient aucune trace distincte dans le souvenir. Tels doivent être les songes de l'aveugle.

Les limites du *moi* et de l'objet se prononcent plus fortement dans l'exercice de l'attention; elles se confondent dans l'exercice passif du toucher. Autant l'attention active les phénomènes de la motilité propre de ce sens, et se rend expressément présente à leurs résultats, lorsque l'effort arrêté à la surface du corps qui résiste, tend, pour ainsi dire, à pénétrer sa masse; autant le sujet de l'effort se sépare du terme résistant et connaît ses propres limites. Le *moi* apprend à se connaître par opposition non-seulement à ce qui n'est pas lui, mais de plus à ce qui n'est pas son corps. Ainsi, comme le premier jugement personnel énoncé dans la formule affirmative *j'existe* se fonde sur l'aperception immédiate d'un effort libre qui a pour terme une simple résistance organique, le rapport ou jugement d'extériorité

énoncé par la formule négative *ce ne'st pas moi*, se fonde sur l'aperception d'un effort contraint, qui a pour terme médiat une résistance absolue, invincible, étrangère.

Ces deux rapports se fondent sur un même exercice de l'attention. Descartes est parti du premier comme d'une sorte d'absolu, et sans y voir l'expression nécessaire d'un rapport. Locke et ses disciples ont pris le second rapport pour l'origine de la science; et plusieurs, après Condillac, ont demandé comment le premier terme du rapport, le *moi* (ou la sensation identifiée avec lui) étant posé, le second terme, l'objet ou la cause de cette sensation, venait s'y joindre ou commençait à être connu. Mais, en admettant le fait de conscience dans sa vérité, c'est-à-dire l'existence du *moi* distinct de toute modification sensible, ne fallait-il pas s'informer d'abord de l'origine propre de ce *moi*, ou de l'existence personnelle, et savoir comment il se distingue de toute modification sensible? C'était ici vraiment la question première, puisque l'autre, telle que nous venons de la présenter, en est une dépendance ou une déduction immédiate; en d'autres termes, pour dire comment nous parvenons à former ce jugement : *ce n'est pas moi*, il fallait d'abord pouvoir dire comment nous formons celui-ci plus simple : *moi*, ou *j'existe*, car le négatif suppose un positif antérieur et s'y réfère.

Entrons maintenant dans l'analyse expresse des diverses formes que prend le premier jugement d'extériorité, ou des divers jugements qui le composent à partir de cette origine.

CHAPITRE TROISIÈME.

CONTINUATION DU PRÉCÉDENT. DES DIVERSES ATTRIBUTIONS EXTÉRIEURES AUXQUELLES LE TOUCHER DONNE UNE BASE.

I

Attributions organiques.

Le sens de l'effort est tout intérieur, et l'espèce de résistance que les muscles opposent à la force qui les contracte, ne peut en aucune manière s'objectiver ou se représenter au dehors. La pression est sentie dans la main qui presse et dans la partie qui est pressée; l'effort n'est senti que dans la main, et la résistance dans la partie à laquelle elle s'applique. Ce mode de résistance n'en suffit pas moins, comme nous l'avons vu, pour compléter l'aperception interne immédiate du corps propre, et pour connaître et localiser ses différentes parties, en tant qu'elles obéissent à la même volonté, en lui offrant un certain degré d'inertie à vaincre pour opérer leurs contractions.

Lorsque la philosophie a élevé cette question : « Comment l'être sensible et moteur apprend-il d'abord à connaître son propre corps? » elle n'a eu en vue qu'un mode de connaissance extérieure et objec-

tive; elle a pris encore pour le fait primitif et simple un phénomène secondaire et déjà composé. Le *moi* ne peut exister pour lui-même, sans avoir le sentiment ou l'aperception immédiate interne de la coexistence du corps : voilà bien le fait primitif. Mais il pourrait exister ou avoir cette aperception, sans connaître encore son corps comme objet de représentation ou d'intuition par l'exercice du tact, en appliquant à la surface un tact tout extérieur, ou en employant un seul organe à la délimitation de tous les autres.

En mettant en problème l'origine de la connaissance représentative du corps, on suppose déjà le problème de l'existence résolu, ou plutôt on ne croit pas qu'il y ait lieu à poser une question. Cependant cette main mobile qui se promène successivement sur les différentes parties, et qui devient l'unité de mesure d'une surface sensible, ne se palpe point elle-même, pas plus que l'œil ne se voit; et pourtant elle peut être connue avant d'être employée comme instrument ou mesure.

Supposez que la main et toute la surface du corps soient calleuses, ou que la sensibilité extérieure soit paralysée, la motilité restant intacte, il n'y aura nulle part de réplique pour le sentiment, comme l'a dit très-ingénieusement Condillac; mais il suffit qu'il y en ait une, par l'effort et par une résistance mutuelle, pour que ces parties soient déterminées comme appartenant au même corps et localisées comme termes particuliers de l'inertie organique. Dans le même état de paralysie partielle, supposons qu'une main

seulement soit insensible, l'autre étant sensible et mobile, celle-ci, se posant sur l'autre et n'y trouvant pas la réplique de sentiment, la percevra d'abord comme corps *étranger* doué d'une résistance morte. Mais, que la volonté venant à agir sur la main insensible, l'oppose à l'autre comme résistance vive, dès lors, l'étrangeté cesse nécessairement, et la réplique ou le redoublement de l'effort dans les deux mains qui se rencontrent et se font obstacle, les rend présentes au *moi*, comme parties distintes du corps qui lui appartient en propre.

On voit évidemment par cet exemple simple que la motilité volontaire prend une part essentielle et première à la connaissance locale des parties de notre corps, indépendamment même de la sensibilité externe qui, si elle était seule, ne saurait reconnaître elle-même la position respective des parties impressionnées (1). Mais, en rentrant maintenant dans l'état naturel, nous pouvons apprécier la part subordonnée que prend la sensibilité à une autre espèce de circonscription, ou à la coordination des parties de notre corps dans une étendue palpable, visible, figurée. Les détails où nous pourrions entrer sur ce sujet deviendraient inutiles après les analyses de Condillac. Il n'y manque qu'une base prise dans les faits du sens intime, dont cet auteur ne tient aucun compte. Après avoir cherché à reconnaître cette base, nous ne le suivrons pas dans le champ de l'expérience extérieure qu'il ouvre à sa statue et où il dirige ses pas avec tant de succès.

---

(1) Voyez l'exemple du paralytique cité dans la 1re partie.

Quand la main s'applique aux différentes parties de la surface du corps qu'elle parcourt, par une succession de mouvements que la volonté détermine, il y a bien une véritable réplique de sentiment de pression et de résistance vive; toutes deux sont senties ou perçues en effet simultanément dans l'organe qui touche et dans celui qui est touché. Cette double réplique ne pouvant avoir lieu qu'entre deux parties consentantes du même corps, dont l'une au moins doit être mobile à volonté, est la condition propre et unique qui sert à distinguer originairement le corps qui nous appartient de ceux qui lui sont étrangers et à les séparer par une ligne de démarcation qui ne peut plus être effacée. Quant à la manière dont ces parties prennent différentes formes ou figures sous le moule animé qui s'y adapte, et à celle dont leurs rapports de situation et de distance sont déterminés par la locomotion de la main, cette connaissance se compose des mêmes jugements, ou se fonde sur les mêmes lois que toutes nos autres représentations objectives.

Il importe d'analyser ici d'une manière plus expresse ces divers jugements qui prennent leur origine dans l'exercice du toucher actif, et de voir comment, à partir du plus simple de tous, celui qui comprend les deux éléments vraiment simples du fait primitif de conscience, ils vont sans cesse en se composant les uns avec les autres.

II

Jugement ou attribution substantielle. — Qualités premières.

Pour ramener le fait primitif à son expression la plus simple, nous pouvons d'abord faire abstraction de tout ce que la sensibilité passive du tact ajoute aux résultats simples de sa motilité propre et volontaire, et n'avoir égard qu'à l'unité de résistance essentiellement relative à l'unité d'effort. Dans ce but, on pourrait supposer que l'organe principal du toucher, au lieu d'avoir la forme et la sensibilité de notre main, fût seulement recouvert d'un ongle terminé en pointe extrêmement aiguë et mobile dans tous les sens. Cet organe, dirigé par une volonté, rencontrant un plan solide, ne pourrait le toucher que par un seul point : voilà l'unité résistante; qui n'est pas *moi* puisqu'elle est opposée à l'effort, mais qui représente sa force constitutive et est simple comme elle. Supposant que le même organe se mût continuellement suivant une même direction, il se tracerait une ligne droite sans largeur ni épaisseur; en changeant de direction à chaque instant il décrirait des lignes courbes qu'il pourrait varier à l'infini. L'être intelligent pourrait avoir ainsi la base de toute la géométrie linéaire, sans avoir besoin d'aucune autre sensation que celle de l'effort et de la résistance.

Il n'importe pas que cette résistance fût perçue comme étrangère à l'inertie propre de son organe

mobile, ou comme ne faisant que s'ajouter à cette inertie, toujours serait-elle perçue comme étant hors du *moi* ou de l'effort qu'elle arrête. Dans cet état, si l'être moteur et intelligent n'était entouré que de résistances qui cédassent à son effort, et qu'il n'en rencontrât pas d'absolument invincible, ne sentant d'ailleurs aucune autre impression passive, on ne voit pas comment il pourrait poser les limites absolues entre son corps propre et ceux qui seraient étrangers à lui. Sa volonté serait comme l'âme de cette nature plus ou moins docile à son effort. C'est aussi sur une telle supposition qu'a pu se fonder l'idée philosophique d'une *âme du monde*, à laquelle obéiraient toutes les parties du grand tout, comme les parties de notre corps, ou du microcosme, obéissent au principe hyperorganique *soi-mouvant*, qui est comme une émanation du principe animateur des mondes (1).

(1) C'est là, comme on sait, un des points fondamentaux de la doctrine des Stoïciens. Il se rapporte au reste de leur philosophie morale. Ces hommes si grands, dont Montesquieu a si bien dit qu'ils n'exagéraient rien que la vertu, anéantissant dans l'homme tout ce qui est passion, assuraient à la volonté l'empire le plus absolu, et rattachaient à cet empire illimité que l'homme a sur lui-même tout ce qu'il y a d'élevé, de sublime, de divin dans sa nature. Cette puissance motrice et animatrice dut constituer à leurs yeux le principal attribut de la divinité, qui est au monde ce que notre volonté est au corps.

Pour qu'une chose ait des relations avec une autre, dit M. Hemsterhuys dans son *Dialogue sur la Divinité*, il faut qu'elles aient quelques qualités communes ou homologues. Par conséquent, pour nous faire quelque idée de Dieu, il faut chercher en nous quelles sont les modifications qui dépendent de nous-mêmes et que nous avons le pouvoir de perfectionner. Or, ces modifications ne sont autres que les produits de notre faculté de vouloir et de pouvoir. La nature de notre activité sur la matière n'est autre que celle de l'activité de Dieu, en tant qu'il fait ce que nous appelons *agir, mouvoir*, etc.

L'être moteur et intelligent, réduit au sens que nous venons de supposer, tirerait en quelque sorte de lui-même toute la géométrie, et, en effet, il se trouverait bien plus rapproché que nous ne le sommes, plus encore que ne l'est un géomètre aveugle, tel que Saunderson, du véritable objet mathématique. Cet objet, qui n'existe pour nous qu'en abstraction, se trouverait comme naturellement placé dans le point de vue de son aperception immédiate, et serait pour lui la seule réalité existante analogue à son *moi*, aussi fixe, permanente, aussi invariable que lui. Ainsi dégagé de toutes les sensations hétérogènes qui l'altèrent par leur mélange, le fait de conscience serait ramené à la simplicité des deux éléments qui le constituent. Le sujet et l'objet, ou l'antécédent et le conséquent du même rapport, pourraient en quelque sorte se remplacer ou se substituer l'un à l'autre, sans que la nature du rapport changeât; le sujet ou la force simple qui agit se représenterait par l'objet, ou autre force simple qui réagit ou agit en sens inverse, comme celui-ci se réfléchirait dans celui-là. N'est-ce pas sur ce symbole intellectuel que s'appuyait un génie du premier ordre, lorsqu'il prit la notion primitive de force ou de monade, principe d'unicité de toutes les substances composées, pour le premier anneau de cette grande chaîne qui enveloppe tous les êtres créés, chaîne de rapports la plus belle et la plus étendue qu'une tête humaine pût concevoir ou suivre jusqu'au bout?

Nous venons d'assigner la condition hypothétique de ce jugement ou rapport simple, que l'on pourrait

appeler ***substantiel***, puisque c'est lui qui est comme la substance, la base de tous les rapports composés qui n'auraient pas lieu sans lui. Sans doute, dans notre nature mixte, et vu le concours habituel de tous les organes de nos sensations, ce rapport n'est jamais parfaitement simple dans notre esprit ; il n'y a point pour nous de véritable unité de résistance, qui soit représentée hors de nous; elle s'enveloppe au sein des images multiples et confuses qui assiégent sans cesse notre esprit, comme l'unité de l'effort ou du *moi* lui-même s'enveloppe au sein des impressions affectives dont se compose la vie animale. Cette double unité qui est absolument irreprésentable à l'imagination et aux sens, n'en est pas moins la base et comme le fond de tout ce que nous percevons, sentons ou concevons en nous et hors de nous, en un mot, de tout ce que nous sommes, en qualité d'êtres pensants, puisque tout repose sur l'unité de la conscience.

Dans le système perceptif où nous sommes encore, le rapport simple dont nous venons de parler n'est perçu que dans le concret avec toutes les intuitions composées que l'individu rapporte hors de lui à l'espace ou à l'étendue tangible ; il n'est pas au pouvoir de l'attention, même la plus concentrée, de l'en séparer. Ce n'est pas à cette faculté toujours unie à l'imagination qu'il appartient de saisir le simple ou de voir l'abstrait dans le concret même. Ce dernier progrès de l'intelligence appartient à une autre faculté éminemment active que nous n'avons pas encore caractérisée, mais qui trouverait son mobile approprié dans l'exercice du toucher actif, tel que nous venons

de le considérer, si ce sens pouvait réellement être séparé de toutes les impressions passives, et que la volonté à laquelle il n'est soumis qu'en partie, pût toujours y prendre l'initiative et y conserver la prédominance.

Reconnaissons dès à présent que le sens proprement actif du toucher, quoiqu'il ne soit point isolé du tact passif dans la nature, ou en fait, n'en est pas moins indépendant en droit du mode de sensibilité et de la forme actuelle de l'organe. Ce sens atteint ainsi à un ordre de rapports simples, éléments d'une véritable synthèse qui sont toujours perçus *in concreto* dans les composés sensibles auxquels le toucher donne une base première hors de nous, et d'où la réflexion peut les abstraire ou les séparer, ce qu'elle ne pourrait pas évidemment faire si ces rapports n'existaient pas réellement et en nature dans les perceptions directes des sens. Si l'on nie en effet que ce premier rapport substantiel fasse partie de la perception du toucher et soit donné avec elle dans le concret, il faudra dire que nos idées d'unité ou de pluralité, de nombre, de substance, de point, de ligne droite, sont de pures idées artificielles, et alors on nierait peut-être les seules réalités existantes, celles sans lesquelles rien n'existe ou ne peut être conçu exister; ou bien il faudrait dire que ces idées sont innées, ce qui est trancher le nœud sur l'origine de la connaissance et ouvrir d'ailleurs la porte au scepticisme. Ceci doit justifier les recherches et les analyses qui précèdent.

C'est sur le rapport simple dont il vient d'être parlé que se fondent toutes ces qualités ou propriétés

que Locke a distinguées sous le titre de *qualités premières*, et auxquelles les métaphysiciens s'accordent assez généralement à attribuer une existence réelle dans les corps mêmes, indépendamment des sensations qui nous les représentent. Telles sont l'impénétrabilité, la solidité, l'étendue à trois dimensions, la mobilité, l'inertie, toutes qualités premières qui ne diffèrent point du rapport substantiel dont nous venons de parler, et que nous percevrions toujours de la même manière, quelle que fût la forme de l'organe tactile, et indépendamment de tous les modes de la sensibilité, pourvu qu'il y eût effort, mouvement et résistance, comme dans l'hypothèse qui précède. Ce sont donc ces qualités qui constituent pour nous l'essence du corps, et que nous attribuons à l'unité résistante.

Toutes ces qualités considérées par les physiciens comme propriétés primordiales ou attributs essentiels des corps, n'entrent pas également dans l'essence réelle du corps (1), qui consiste tout entière dans la résistance à notre effort. Cette résistance emporte avec elle l'impénétrabilité, l'inertie ou, comme disait Leibnitz, *antitypia*. Quant à l'étendue, nous pouvons très-bien concevoir l'unité de résistance concentrée

(1) Il faut bien prendre garde quand nous parlons de l'essence des corps, de ne pas confondre ce qui est essentiel à leur nature absolue, et indépendamment des notions que nous en avons, avec ce qui est essentiel aux idées originaires que nous nous formons de ces corps en agissant hors de nous. Nous n'avons aucun moyen de connaître cette essence absolue, mais nous pouvons déterminer par la réflexion quels sont les éléments constitutifs de l'idée première des corps étrangers et quels sont ceux sans lesquels cette idée ne pourrait naître dans notre esprit.

dans un point mathématique, et l'être, que nous avons supposé touchant avec un ongle aigu, aurait l'idée très-nette de cette unité, séparée de l'étendue qu'il connaîtrait plus tard par succession de mouvements. Il en est de même de la mobilité qui ne serait point attribuée aux corps, s'il n'y avait que des résistances invincibles.

III

Attribution modale. — Affections composées avec le rapport d'extériorité.

Les qualités premières, dont nous venons de parler, sont constitutives de notre idée actuelle de corps étranger, et le jugement par lequel nous attribuons à tout ce que nous appelons corps, la résistance, l'inertie, l'impénétrabilité, porte un caractère d'évidence et de nécessité, qu'il tient du fait même de la conscience, et que toutes les subtilités du scepticisme ne sauraient altérer. Quant aux attributions des qualités appelées secondaires, elles ne sont qu'associées ou agrégées par simultanéité, à l'idée de corps ou au rapport d'extériorité : ce sont de simples signes, tandis que les premières sont les choses même signifiées.

C'est par un grand abus de langage qu'on a nommé qualités secondaires des corps, diverses sensations affectives qui ne sont en aucune manière, ni par aucune illusion possible, attribuées au corps étran-

ger comme ses qualités ou modifications. Quoi qu'en aient dit les philosophes, personne ne croit en effet que les sensations de chaud, de froid, de chatouillement ou de piqûre, que nous éprouvons en touchant un corps, soient dans ces corps comme la résistance ou la force qui comprime l'organe extérieur du toucher. Il en est de même des odeurs, des saveurs et en général de tout ce qu'il y a d'affectif dans nos sensations les plus diverses, qui ne saurait sortir de nous-mêmes ou de notre organisation, ni être perçu à distance. Si le langage ordinaire laisse ici une sorte d'amphibologie, comme lorsqu'on dit en parlant de tels corps qu'ils sont chauds, froids, odorants, savoureux, c'est que, par une sorte de trope qui nous est extrêmement familier, nous transportons à la cause le signe de l'effet, et que nous n'avons qu'un nom pour signifier les deux, comme nous n'avons que le verbe *être* pour exprimer les divers rapports d'attribution, de causalité, d'inhérence, etc.; qu'une seule forme adjective pour les différents modes actifs et passifs. Il n'y a point de doute que ce ne soit une grande source de la confusion des idées, comme un des plus grands obstacles à l'analyse philosophique.

Les impressions affectives localisées, comme nous l'avons vu, par une première attribution aux organes, ne peuvent passer de ces organes aux objets extérieurs, et suivre au dehors la résistance que nous percevons ou jugeons sans la sentir; mais lorsqu'un corps étranger est en contact avec une partie du nôtre, l'affection qu'il peut occasionner dans cette partie étant sentie dans le même organe où la pression

et la résistance sont directement perçues, s'associe avec celles-ci par simultanéité, mais sans pouvoir jamais se confondre avec elles. Ce qui éprouve le chaud, le froid, le chatouillement, la piqûre, c'est toujours une partie de l'organisation que le *moi* s'approprie, ou avec laquelle il sympathise ou consent. Ce qui presse, résiste, est impénétrable, étendu, c'est toujours le corps étranger dont le *moi* se sépare et avec lequel il ne consent point. Mais si la perception d'une résistance accompagne constamment l'impression affective, et que celle-ci s'évanouisse au moment où l'autre cesse, il s'établira entre elles un nouveau rapport de causalité ; la force qui comprime l'organe ou qui résiste à l'effort, sera perçue ou jugée comme cause, et l'impression affective sera sentie comme effet ; mais cet effet n'en sera pas moins distinct de sa cause, alors même que le langage le désignera par le même nom. Il importe d'observer de plus que le rapport de cause et d'effet, qui se joint à celui d'extériorité pour composer la sensation, ne dépend pas absolument de la perception ou de la connaissance de l'objet tangible, et pourrait être antérieur à cette connaissance. Seulement la cause indéterminée *non moi*, objet de la croyance première qui accompagne les sensations passives, devient déterminée comme force positive absolue qui résiste à l'effort, qui est capable en même temps de modifier la sensibilité de telle ou telle manière. L'exercice du toucher actif ne sert donc qu'à préciser l'antécédent du rapport de causalité, mais ne le constitue pas ; il rapproche en quelque sorte cette cause qui échappe par elle-

même à tous les sens, et substitue ainsi à l'induction première, motif de *croyance*, un jugement direct et positif, base de la *certitude*.

Ces deux rapports de causalité et d'extériorité, fondus pour ainsi dire, l'un dans l'autre et dans la sensation même, ne paraissent plus pouvoir en être séparés. C'est de cette confusion que viennent les difficultés qu'il y a à distinguer les éléments de ces premiers composés de l'habitude, et à rapporter chacun à sa source, difficultés trop bien prouvées par la lenteur des procédés de l'analyse philosophique à cet égard, comme par les théories et le langage des divers métaphysiciens, depuis Descartes jusqu'à Locke. Pourquoi ont-ils cru, en effet, à l'illusion prétendue, qui attribue les modifications de notre propre sensibilité aux objets qui les causent? C'est que dans la fonction composée qu'ils appelaient sentir, ils n'ont pas fait la part de la sensation et celle de la perception. Pourquoi ont-ils persisté à appeler qualités secondaires des corps, des modifications que nous rapportons toujours et nécessairement à notre organisation? C'est encore par la même raison, et comme en cédant eux-mêmes dans la pratique à cette même illusion qu'ils croyaient nécessaire de combattre en théorie.

Pour écarter tout prestige, toute amphibologie de langage à cet égard, il fallait peut-être s'attacher à reconnaître la nature de chacun des éléments qui entrent dans ce qu'on appelle si vaguement *sensation*; étudier les caractères de l'affection pure, ou séparée de tout jugement ou rapport d'attribution; connaître

aussi le caractère de la perception pure, ou du jugement simple, primitif; assigner sa base réelle dans une double expérience; et alors seulement on pouvait déterminer la nature des composés qui s'en forment, et avoir une science de principes avec une langue exacte qui s'y réfère.

IV

Attributions objectives. — Intuitions composées avec le rapport d'extériorité.

L'espèce d'impressions particulières non affectives que nous avons appelées *intuitions*, tiennent une sorte de milieu entre les modifications de notre sensibilité, qui ont été si improprement nommées qualités secondaires, et les modes de la résistance perçus ou jugés dans les corps, comme qualités premières essentielles.

Ces intuitions, naturellement coordonnées ou projetées dans le vague d'un espace dont le *moi* se distingue dès qu'il existe, ne sont ni attribuées aux organes comme impressions affectives, ni localisées dans cette étendue objective, qui est le continu résistant dont parle Leibnitz (*continuatio resistentis*). Cette sorte de localisation que nous appelons attribution objective, est un produit de l'expérience répétée du toucher et de la locomotion volontaire, unis à l'exercice simultané des autres sens externes.

Avant les leçons de cette expérience première tout

extérieure, les intuitions de la vue, comme celles du toucher passif, apparaîtraient sous la forme d'un espace non résistant, ou d'une étendue à deux dimensions sans fixité, sans consistance, comme nous voyons ces sortes de nuages colorés flotter quelquefois au-devant de nos yeux fatigués, sans s'attacher à aucun objet tangible. Les leçons du toucher fixent ces nuages voltigeants, leur donnent une base solide, et leur assignent des distances et des directions déterminées, dans l'espace où nous nous mouvons librement. Mais le toucher ne crée point cette forme de l'espace qui est avant lui, puisque ses propres intuitions doivent s'y coordonner en premier lieu, et indépendamment de tout exercice de motilité, et de l'effort qui manifeste une résistance étrangère.

On peut donc considérer chacun de nos sens isolément, abstraction faite de leur affectibilité propre et immédiate, et aussi de ce qu'ajoute à leur portée naturelle l'activité du vouloir et de l'effort; on peut, dis-je, considérer chacun des sens de l'intuition comme approprié à une face du monde sensible. Ainsi, il y aurait une de ces faces qui constituerait le monde des couleurs; une autre, celui des qualités tactiles; une troisième, celui des sons. Les deux premières seules étant dans l'espace, le *moi* les percevrait d'abord hors de lui, sous cette forme encore vague, illimitée, qui ne renferme point nécessairement les rapports de distance ni de direction. Mais, dès que l'exercice du toucher et de la locomotion volontaire auraient localisé hors du *moi* une résistance fixe, et déterminé l'étendue à trois dimensions, ou

le continu résistant, toutes ces faces du monde sensible : les couleurs, les qualités tactiles, les sons, les odeurs et les saveurs mêmes (en tant qu'elles peuvent être dénuées du caractère affectif), viendraient toutes coïncider et se superposer sur ce continu résistant, où le *moi* les percevrait et les jugerait comme inhérentes à autant de touts concrets qu'il y a d'unités résistantes séparées.

Tous ces modes divers, quoique dépendant nécessairement de la forme, ou des dispositions propres du sens, n'en seraient pas moins attribués aux corps extérieurs, non-seulement comme causes, ainsi que dans le cas précédent, mais comme supports ou sujets permanents d'inhérence. Ces modes, qui n'appartiennent ni à la sensibilité proprement dite, qu'ils n'affectent pas, ni à la volonté dont ils sont indépendants, seraient donc perçus comme des modes propres des objets auxquels ils se rapportent. Comme ils varient incessamment, pendant que les propriétés essentielles ou qualités premières sont permanentes, on pourrait dire qu'ils sont, par rapport à la résistance qui leur sert de soutien, ce que nos affections internes variables sont à l'effort ou au durable de notre *moi*. Tel est le fondement de cette attribution objective qui constitue les véritables *qualités secondaires* (1) des corps, objets de la physique

(1) Il paraît exact, et dans l'analogie du langage, d'appeler qualités secondaires ces modes qui sont réellement attribués au corps, après qu'ils ont été perçus dans ce qui le constitue corps. La couleur ajoutée à l'étendue résistante ou superposée est bien une qualité secondaire par rapport à la qualité première ou vraiment essentielle.

particulière, et bien distinctes des impressions affectives qui ne s'objectivent point, et qui sont aussi hors du domaine de toute science étrangère à celle de notre être sentant et pensant.

Les distinctions que nous venons d'établir sont de la plus haute importance en philosophie:

1° Elles peuvent contribuer à rectifier les idées et le langage des métaphysiciens qui confondent presque toujours, sous les titres vagues de *propriétés, modes, accidents des substances*, les qualités qui appartiennent vraiment aux corps, et celles qui tiennent uniquement à notre sensibilité.

2° Elles établissent une ligne de démarcation plus exacte entre les substances et les phénomènes, que l'idéalisme se plaît tant à confondre.

3° Enfin, elles préparent ce que nous aurons à dire sur l'article important des comparaisons et des généralisations.

Comme le sens de la vue, intimement uni au toucher prédomine, ainsi que nous l'avons dit, dans l'organisation humaine, c'est sur la part que prend ce dernier sens aux perceptions ou aux jugements de l'autre, que s'est portée l'attention de presque tous les métaphysiciens qui ont analysé les facultés humaines, à partir des premières fonctions des sens. C'est aussi la partie la plus remarquable et la plus véritablement instructive du *Traité des sensations* de Condillac. Ce philosophe développe, avec beaucoup de sagacité, la manière dont les différentes faces du monde sensible, ainsi que nous avons appelé les couleurs, les qualités tactiles, les sons, se montrant d'a-

bord à chacun de leurs sens isolé, viennent coïncider, se superposer tour à tour sur l'étendue, et prendre un corps sous la main qui, appliquée à l'objet tangible, presse la résistance. Mais Condillac met sur la même ligne toutes les espèces de sensations affectives et représentatives, avant leur association avec le toucher. Il suppose qu'elles se localisent de la même manière, et n'admet qu'une seule forme d'attribution extérieure. Les idées de substance, de cause, d'unité, d'identité, n'ont point de base dans sa doctrine. La perception du corps solide n'est elle-même qu'une sensation comme une autre; d'où lui vient le privilége de donner une base au jugement d'extériorité, d'avoir en elle-même le caractère de relation qu'elle communique à toutes les impressions associées? Ce privilége exclusif a-t-il un fondement bien réel? N'est-il pas encore sujet aux contestations? Est-il bien à l'abri des chicanes de l'idéalisme? C'est ce que je laisse à décider aux lecteurs que j'inviterais, si j'osais, à relire le *Traité des sensations*, ou plutôt à le refaire de nouveau, en y rétablissant l'élément essentiel, ou le principe d'activité perceptive dont l'auteur a fait une abstraction perpétuelle.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DES PHÉNOMÈNES CONSÉCUTIFS A L'EXERCICE DE L'ATTENTION OU DE L'ACTIVITÉ PERCEPTIVE.

Les intuitions, ou perceptions passives, laissent après elles des *images*, proportionnées au degré de vivacité que les premières impressions avaient dans leur sens propre et immédiat, indépendamment de tout concours de la volonté, et, par suite, de la participation du *moi*. Les perceptions actives, et dont le degré de distinction ou de clarté se proportionne surtout au déploiement de l'attention ou de la volonté même, directement présente au phénomène du sens externe, laissent après elles des *idées représentatives*, qui sont comme les traces de ces perceptions, et participent au même caractère d'activité.

Les opérations intellectuelles qui s'attachent à la première espèce d'impressions : la réminiscence, le souvenir, les jugements ou attributions dont nous avons parlé, ne s'y unissent, pour ainsi dire, qu'accidentellement, fortuitement, et peuvent tour à tour s'y joindre ou s'en séparer. Ces mêmes opérations se trouvent renfermées dans la deuxième espèce de perceptions. Toutes sont des résultats de l'attention, ou de la volonté même, qui est la base commune de toutes nos facultés actives. Mais, comme l'attention ne

s'applique pas de la même manière à tous les sens, tous aussi ne peuvent servir d'origine aux mêmes facultés, et il y a, à cet égard, des différences spécifiques que l'analyse philosophique ne peut négliger, quand il s'agit de déterminer exactement les phénomènes de l'imagination, de la mémoire ou du souvenir, du jugement, de la comparaison, etc., considérés comme ayant leur origine dans les sens, ou étant consécutifs à leur premier exercice et aux modes de cet exercice.

Je me propose ici d'analyser les facultés spéciales qui sont relatives, ou vraiment consécutives à l'exercice actif de la vue et du toucher, tel que nous venons d'en analyser les principales circonstances. Nous en reconnaîtrons mieux ensuite le caractère propre des opérations intellectuelles, qui se fondent sur l'exercice éminemment disponible d'un autre sens plus intime, plus rapproché de la perception interne ou de la réflexion.

I

Facultés ou phénomènes intellectuels consécutifs à l'exercice actif des sens externes, et particulièrement de la vision active et du toucher réunis. — Réminiscence. — Souvenir.

« Nous concevons avec beaucoup plus de facilité, » dit M. Dugald Stewart, « les objets de certains sens que d'autres. Un objet visible qui est absent, un édifice, par exemple, qui nous est familier, est conçu plus aisément qu'un son parti-

« culier, qu'une saveur, qu'une douleur qui a fait « impression sur nous, et ne nous affecte plus... La « faveur dont jouissent les objets visibles, à l'égard « de la conception mentale » (de l'imagination), « me « paraît tenir à une cause assez manifeste. Lorsque « nous pensons à un son ou à une saveur, l'objet de « notre conception est une sensation unique et dé- « tachée de toute autre. Au contraire, tout objet visi- « ble est complexe, et l'image que nous en formons, « en l'envisageant comme un tout, est favorisée par « une association d'idées (1). »

La raison que donne cet estimable auteur de la reproduction plus facile des images de la vue, ne me paraît pas remonter à l'origine de ce phénomène. Il est bien vrai que tout objet visible, ou plutôt toute intuition visuelle, est naturellement complexe ; mais ce n'est pas nous qui formons l'image complexe par un exercice de notre activité ; ce n'est pas le sens immédiat de la vue qui lui imprime le sceau de l'unité qu'elle a dans la pensée ; enfin, l'espèce d'agrégation fortuite qui se fait dans l'organe même, entre des intuitions simultanées, et sur laquelle se fonde ensuite la reproduction si facile et si spontanée des images, n'a point les caractères de ces associations régulières qui approprient les idées proprement dites au souvenir, et ce souvenir lui-même à la volonté. Nous pouvons observer, au contraire, que les mêmes lois, ou les conditions organiques qui déterminent d'abord l'association des impressions reçues

(1) *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. III, *De la conception*.

simultanément par les différents points de la rétine, et, par suite, la reproduction des images ou des traces de ces impressions les unes par les autres, mettent le plus grand obstacle aux associations volontaires, et empêchent par cela même que la faculté de rappel, ou la mémoire proprement dite, n'exerce une sorte de prise active sur ces images. J'entrerai, à ce sujet, dans quelques développements nécessaires pour faire mieux ressortir le caractère des phénomènes du système actuel, et tout ce qu'ajoute l'attention perceptive à ceux que nous avons analysés dans le système précédent.

Ce que le *moi* a mis du sien dans une impression reçue, peut seul revivre en lui, sous forme de réminiscence ou de souvenir. C'est là une loi générale de notre existence qu'il ne faut jamais perdre de vue. Or, en premier lieu, il peut y avoir des intuitions immédiates, comme des reproductions d'images ou de fantômes sans *moi*. En second lieu, le *moi* peut s'unir à ces intuitions, données immédiatement par le sens, comme spectateur passif sans y prendre aucune part d'activité, et il sera par suite témoin également passif de ce qui se passera dans le sens interne en vertu des reproductions purement organiques, spontanées, facilitées, comme on vient de le voir, par les simples lois de l'*association*, puisqu'en vertu de ces lois une seule des impressions élémentaires n'a qu'à se réveiller par une cause quelconque, pour reproduire l'image complète de toutes celles avec lesquelles elle s'est liée en premier lieu, et pour motiver l'espèce de réminiscences ou de rapports d'attri-

bution au temps ou à l'espace dont il a été parlé dans le système précédent. Enfin, et en troisième lieu, le *moi* peut participer aux intuitions par une volonté expresse qui se rend présente au phénomène, et que nous nommons l'*attention*.

Cette part active consiste uniquement dans l'influence de la motilité volontaire, dont tel organe est le terme spécial, sur le mode actuel de la perceptibilité de cet organe. Le résultat de cette fonction motrice dans le sens de la vue en particulier, est de modérer jusqu'à un certain point les vibrations directement imprimées aux fibres de la rétine par les rayons émanés des objets visibles, d'affaiblir certaines d'entre elles, de faire prédominer les autres, et de rendre successif dans la perception active, ce qui était ou restait en partie simultané dans l'intuition immédiate.

Les mouvements volontaires qui modifient ainsi l'impression reçue ne dépendent pas absolument d'elle en principe, puisqu'ils peuvent être déterminés par cette seule force vivante, intentionnée qui anime et dirige l'œil jusque dans les ténèbres : *Usque in spissis tenebris et quâ non patet usus oculorum vividâ intentione actuantur* (1). En se liant aux intuitions, ces mouvements sembleraient donc en devenir les signes naturels, disponibles, et donner ainsi à l'individu sur la reproduction des images, le même pouvoir qu'il exerce sur les intuitions visuelles. Mais, comme les signes ou les mouvements dont il dispose ne peuvent faire qu'il se crée à lui-même des intui-

(1) Stahl.

tions ; comme la vision, *la première appréhension de l'objet*, ainsi que dit l'école, et la trace même qui en reste lorsque cet objet a disparu, sont indépendantes de tout exercice de l'attention, qui ne peut agir que consécutivement sur l'intuition déjà donnée par les sens ; de même les mouvements ou les signes dont il s'agit, instruments propres de cette faculté, ne pourront servir tout au plus qu'à modifier les images, à les retenir présentes, peut-être à les associer ou les combiner dans un autre ordre, jamais à les faire naître.

Observons d'ailleurs (en anticipant un peu sur un point important qui doit être développé dans le système suivant) que le véritable signe intellectuel, celui que la volonté même institue et qui reste constamment à ses ordres, a pour caractère essentiel d'être donné au sens intime d'une manière immédiate, et d'être distinctement aperçu, soit en lui-même et hors de toute association, soit dans les perceptions où il entre comme élément. C'est ainsi qu'il peut être ensuite librement répété et devenir signe disponible de ces perceptions elles-mêmes.

Or, dans la vision active, les mouvements qui concourent à rendre la perception distincte, tendent toujours à se confondre dans le résultat objectif, soit par la manière dont ils sont exécutés à la suite des impressions qui motivent l'exercice de l'attention, soit par l'effet de l'habitude qui les rend toujours plus prompts, plus faciles, et par là même plus inaperçus. Ils ne pourront donc être distingués d'abord dans les représentations mêmes auxquelles ils concourent

à donner la forme objective, ni par suite, remplir les fonctions de signes volontaires. La reproduction de ces idées se trouvera donc toujours plus ou moins soumise à l'influence des différentes causes externes ou internes, indépendantes de la volonté, ou aux lois de l'association organique qui dominent essentiellement dans tous les phénomènes relatifs à cette espèce de perception. Ainsi, plus cette reproduction sera prompte et facile, plus elle s'éloignera des caractères du rappel, et, pour me servir des expressions de l'auteur précité, plus les objets simplement visibles seront appropriés à une conception mentale, ou à une imagination spontanée, moins ils rentreront par eux-mêmes dans la sphère d'une mémoire vraiment active et réfléchie.

L'exercice du toucher actif fondé sur d'autres lois, amène aussi d'autres résultats. Ce sens ne procède que par une succession de mouvements que la volonté dirige et dont l'intelligence perçoit, juge, compare les effets. La main étant appliquée à un corps étranger, l'attention ne peut embrasser en un seul instant que la portion d'étendue avec laquelle le sens est en contact au même instant. Lorsque l'objet tangible a une certaine étendue, ou que la forme est un peu composée, il y a donc autant de perceptions distinctes que de mouvements successifs, ou de parties d'étendue solide égales à celles de la main qui est l'unité de mesure. Cependant ces perceptions successives se réunissent toutes à la fois dans le même continu résistant. Or, ce continu ne peut être donné au sens externe, qui ne perçoit que la partie qu'il touche

actuellement, mais bien à un sens supérieur qui collige toutes ces perceptions partielles, et fait coexister les traces successives que laisse chacune d'elles jusqu'à la dernière.

Ici, il y a hors du *moi* comme en lui, une unité fondamentale qui reste la même et ne fait que se répéter pour former l'étendue tangible comme l'unité numérique s'ajoute à elle-même pour former un nombre donné. En effet, l'opération par laquelle un aveugle se fait l'idée première des corps solides, étendus, figurés, ne diffère pas essentiellement de celle par laquelle nous apprenons à compter ; cette dernière opération a même tout son type dans l'autre; l'unité résistante serait un point mathématique ou une véritable unité simple, absolue pour l'être moteur qui ne toucherait qu'avec un ongle infiniment aigu. La main mobile et sensible n'atteint pas plus à cette unité intelligible que l'œil n'atteint jusqu'à l'élément d'intuition, au point coloré, au minimum visible. Mais la portion d'étendue solide que la main embrasse, est le symbole sensible de la véritable unité, et représente à l'esprit cette force simple de résister, qui n'admet aucune composition et constitue la substance ou le durable (*unum per se*) du corps phénoménal.

Cette unité numérique substantielle n'a point de symbole propre dans les intuitions du sens de la vue, dont aucune n'est et ne peut être conçue comme simple. Dans la vision la plus active, si l'attention pointe, pour ainsi dire, une partie de l'objet et tend à le faire ressortir de l'ensemble du tableau composé donné au sens, elle ne peut anéantir ce tableau, tou-

jours présent malgré elle à la vision passive; il en est de même dans la perspective imaginaire. Mais, dans l'exercice du toucher actif, le sens peut être tout entier aux ordres de l'attention, ne se diriger que d'après elle, et ne percevoir que ce qu'elle lui découvre par une succession de mouvements bien coordonnés, dont la volonté ralentit ou précipite à son gré le cours.

Les premières associations, dans le toucher, ne sont plus passives et fortuites, comme elles le sont toujours plus ou moins dans le sens de la vue, malgré l'attention même. La faculté par laquelle un aveugle exercé, tel que le géomètre Saunderson, se représente les différentes formes multiples et composées des corps solides, ne doit avoir presque rien de commun avec notre imagination si mobile, si légère, si capricieuse et toujours si spontanée dans son exercice. Si cet aveugle n'embrasse pas simultanément comme nous des perspectives très-étendues, il se fait des idées plus exactes et des notions plus réfléchies de chaque objet en particulier. Si l'étendue figurée n'est point revêtue pour lui de ces couleurs brillantes qui attirent, séduisent et distraient le regard, elle se dessine plus exactement comme le squelette de l'arbre et le détail des rameaux dépouillés de feuilles se développent mieux au regard. Enfin, comme l'aveugle n'imagine pas les figures visuelles, en recevant les intuitions toutes composées, il juge et rappelle mieux les formes tangibles en les composant lui-même.

On a dit avec bien de la raison que le toucher

était le sens géométrique. C'est lui seul en effet qui peut donner une base à ces observations originairement synthétiques du géomètre, qui recompose un solide intelligible avec le point, la ligne, la surface : éléments abstraits des perceptions particulières d'un seul sens, et qui ne sont pas renfermés, comme on l'a dit, dans la sensation en général. Supposez les autres sens organisés d'une manière quelconque, l'objet réel de la géométrie n'en subsistera pas moins : donc, il ne dépend pas de telle organisation donnée, et l'on peut en supposer une où l'unité résistante serait immédiatement aperçue dans l'effort et la résistance, séparés de toute intuition externe. La synthèse géométrique serait la première opération et n'aurait pas besoin d'être précédée par l'analyse.

Revenons à l'unité de résistance composée, telle que la perçoit une main mobile et sensible. On peut voir maintenant combien il y a d'opérations renfermées dans cette perception du toucher que l'habitude nous fait paraître si simple. L'opération qui consiste à sommer toutes ces unités résistantes, et à les réunir sous une seule sorte de perspective tangible simultanée, comprend en effet, dans l'origine, autant de jugements d'attributions ou autant de répétitions du même jugement simple qu'il y a de mouvements successifs, par suite le souvenir de chaque attribution, et enfin, ce sentiment de l'identité du *moi*, sujet de l'effort et du terme étranger qui résiste, pendant cette libre répétition ou continuité de mouvements. Cette analyse nous décèle toute la part

que prend le sujet moteur à la perception de l'objet tangible, et le rôle subordonné qu'y joue la sensibilité propre du tact extérieur. Or, tout ce que le *moi* a mis du sien dans l'impression d'un objet présent, par l'exercice de son activité, ou d'une attention indépendante de la vivacité de l'impression, est seul susceptible de se reproduire dans la conscience, sous cette forme du passé qui constitue la réminiscence et le souvenir.

En écartant donc maintenant l'objet tangible, nous pouvons concevoir comment les traces qu'il a laissées pourront revivre dans le sens interne, par l'exercice de la même activité qui concourut à les former en premier lieu. Et d'abord, le module ou l'instrument qui servit à déterminer les formes, est toujours présent : tous les mouvements exécutés par la main, toutes les positions qu'elle a prises en parcourant le solide, peuvent être répétés volontairement en l'absence de ce solide. Ces mouvements sont les signes des diverses perceptions élémentaires, relatives aux qualités premières inséparables de la résistance; ils pourront donc servir à en rappeler les idées, et ce rappel, exécuté par le moyen de signes disponibles, constitue la mémoire proprement dite; il y aura donc une véritable mémoire des formes tangibles.

L'origine que nous donnons ici à cette faculté peut se justifier en partie par l'exemple des aveugles-nés, dont l'intelligence est développée jusqu'à un certain point, et chez lesquels cette mémoire nette des formes a pris un développement proportionné à l'exer-

cice plus habituel d'un sens éminemment actif, isolé du sens souvent passif des images. Dans la représentation, où nous imaginons des figures colorées, l'aveugle rappelle les formes simples de la résistance. Là aussi où notre vue extérieure sujette à se troubler, au sein de cette multiplicité et de cette variété d'éléments, a besoin d'appeler des signes à son secours, et de substituer de purs symboles aux idées représentatives, la mémoire de l'aveugle porte très-bien le double fardeau des signes et des idées ; il répète sur celles-ci les mêmes opérations synthétiques qu'il exécuta sur l'objet présent, avec le sentiment de cette libre répétition, qui seule constitue la mémoire active et réfléchie.

La vue ne sert qu'à enrayer cette activité réflexive en paraissant lui donner des ailes (1). Comme ce sens léger, après avoir reçu du toucher ses premières instructions et le fond solide où s'attachent ses tableaux mouvants, s'habitue ensuite à devancer, à prévenir ou préjuger son témoignage, de même la reproduction spontanée des images qui correspondent aux objets visibles, devance toujours, dans le sens interne, le rappel volontairement mesuré des formes tangibles qui se trouvent comme identifiées avec ces images par une première habitude. C'est ainsi que la mémoire, déplacée, pour ainsi dire, de sa base naturelle, n'aurait plus en nous aucun moyen de développement, aucune occasion d'exercice, si les nouveaux signes institués dont nous parlerons bientôt,

---

(1) *Non ala sed plumbum addendum est.* (Bacon.)

ne venaient lui rendre l'activité qu'elle a perdue, en donnant à l'individu les moyens de régler l'exercice d'une imagination soumise par elle-même aux caprices de la sensibilité, et à tout ce qu'il peut y avoir de fortuit dans les impressions qui viennent l'exciter.

Nous venons de déterminer, dans la perception composée du toucher, quels sont les éléments susceptibles d'être rappelés par les signes ou reproduits, dans les images de la vue. Ces éléments sont uniquement relatifs aux qualités premières du corps, manifestées dans l'acte même d'un effort voulu. Quant aux sensations tactiles étrangères à l'effort et si improprement nommées qualités secondaires, n'entrant point comme termes du rapport, dans le premier jugement simple d'extériorité, elles sont aussi hors du champ propre de nos souvenirs et de nos actes de rappel. Ainsi, les sensations de chaud, de froid, de chatouillement, senties par la main en contact avec le corps solide, n'entrent en aucune manière dans l'acte de mémoire des formes tangibles; donc, ce n'est pas à elles, ou à la résistance que ces sensations ont été attribués, et nous avons été fondés à les distinguer des qualités secondaires ou attributions *objectives* proprement dites.

Pour voir maintenant le caractère de la réminiscence qui s'attache à ces dernières attributions, et pour les distinguer de ce jugement simple d'identité, qui a toute sa base dans l'unité de résistance et dans l'exercice du sens qui lui est approprié, supposons encore un être intelligent, réduit, comme nous le disions, à une forme du toucher qui soit en rapport

exclusif avec les qualités premières de la matière, l'impénétrabilité, l'étendue solide, la mobilité : il trouverait partout la même unité résistante qui ne ferait que se répéter en demeurant toujours identique à elle-même (1). Ce serait alors par la répétition d'un seul et même jugement simple, sans aucune comparaison d'images, que l'identité de l'objet tangible, correspondant à l'identité personnelle, serait immédiatement reconnue, et la réminiscence aurait une base invariable.

Imaginez, au contraire, un être qui ne ferait que voir, entendre, sentir, sans toucher, sans connaître aucune résistance étrangère : il n'y aurait pour lui hors de son *moi* rien de un, rien d'identique ou de substantiel ; il ne percevrait que des phénomènes passagers qui ne s'attacheraient à aucun fond solide permanent. Quand ils viendraient à se reproduire, l'individu, prenant pour termes de comparaison quelques souvenirs, ou des images que la présence de ces phénomènes tendrait à réveiller, pourrait juger ou reconnaître leur degré d'analogie ou de ressemblance avec ceux qu'il aurait déjà perçus ; mais il n'y aurait point d'identité reconnue hors du *moi*, où serait toujours son type exclusif. Tels nous sommes pour tous les phénomènes des sensations, qui ne peuvent s'attribuer aux énergies étrangères, et pour ces phénomènes transitoires de la nature qui frappent un instant nos regards et disparaissent pour se reproduire de nouveau. Si nous pouvons les rappor-

(1) Un tel être se trouverait naturellement dans le point de vue du spinosisme : l'unité de substance.

ter à une cause déterminée, c'est à cette cause seule qu'appartiendra l'identité, et non point à ses effets passagers, entre lesquels nous ne pouvons percevoir que des analogies plus ou moins nombreuses, qui sont même si sujettes aux illusions des sens.

Réunissant maintenant les deux hypothèses qui précèdent, nous pouvons assigner plus expressément les lois ou conditions fondamentales de cette réminiscence objective, dont nous avions retracé précédemment les caractères superficiels.

Le toucher ayant donné une base première et fixe et un objet vraiment *un* à tous les sens de l'intuition externe, c'est sur lui seul aussi que se fonde cette réminiscence, en tant qu'elle est l'acte qui nous fait reconnaître l'identité permanente d'un même *objet*, qui se représente à nos sens dans deux temps séparés de notre existence. Les intuitions et les images, entre lesquelles l'individu perçoit divers rapports d'analogie ou de ressemblance, sont autant de signes naturels qui servent à reconnaître cette identité de l'objet. Or, tous les sens peuvent concourir à donner de pareils signes; le toucher seul atteint à la chose signifiée, lorsque l'objet est reconnu pour être substantiellement le même qui a déjà été présent. C'est sur l'exercice de ce sens actif, ou sur le souvenir de son premier exercice que se fonde cet acte de réminiscence proprement dite, qui n'est autre que la répétition du jugement simple d'extériorité, primitivement associé à chaque impression sensible et se répétant avec elle. Qu'après un certain intervalle, par exemple, je revoie un objet qui m'a été familier, il peut

avoir éprouvé des changements considérables dans ses qualités ou apparences extérieures; mais il suffit qu'il conserve quelque chose de semblable à ce qu'il fut ou parut autrefois, pour que son image soit reproduite. Dès lors, il s'établit une comparaison détaillée et trait pour trait entre les qualités phénoméniques du modèle présent, et les images partielles qui leur correspondent dans le souvenir, comparaison qui amène le jugement final ou la conclusion d'une ressemblance plus ou moins parfaite entre l'objet perçu maintenant et celui qui le fut autrefois. Mais où peut être la base du jugement qui affirme l'identité numérique ou substantielle de l'objet, sinon dans l'acte intellectuel, qui lui a imprimé d'abord le sceau permanent, invariable de cette unité qui, étant hors de la ligne des phénomènes, ne peut être donnée par aucun sens d'intuition, et a une source plus profonde? Il importait de signaler cette source pour déterminer les caractères de cette opération de la réminiscence qu'on a tant de fois et si vainement tenté d'expliquer par un jeu de sensations.

II

Comparaison. — Classification et idées générales.

Comme il n'y a point de perception, ou d'idée proprement dite, sans un degré quelconque d'attention, il ne saurait y avoir d'attention exercée sans un acte quelconque de comparaison.

Après avoir dit que l'attention n'est qu'une sensation qui devient exclusive de toute autre, Condillac définit la comparaison une ***double attention***, c'est-à-dire qu'elle consiste dans deux sensations exclusives, simultanément présentes, sans se confondre. Mais s'il peut y avoir deux sensations simultanées, distinctes l'une de l'autre et qui ne s'excluent pas, pourquoi n'y en aurait-il pas trois ou quatre? et que devient alors le caractère exclusif ou ***un*** de l'attention elle-même? D'ailleurs, comment l'être qui ne fait que sentir pourrait-il distinguer ses deux sensations et savoir qu'elles sont deux? Pourquoi des impressions sensibles, simultanées ne se confondent-elles pas, comme des odeurs de fleurs différentes renfermées dans un sachet se confondent en une seule odeur, ou comme le jaune et le bleu mélangés forment une seule couleur verte?

La faculté par laquelle deux sensations sont distinguées l'une de l'autre et reconnues comme étant deux est bien la même par laquelle chacune d'elles est reconnue à part comme étant ***une***; la comparaison n'est donc pas absolument différente de l'attention, et n'est qu'une circonstance ou un résultat immédiat de son exercice. Si cet exercice est une action proprement dite, toute action se passant dans ***un*** temps, il n'y a donc point d'acte d'attention double, quoiqu'il puisse y avoir sensation double ou multiple. D'où il suit que si la simultanéité des sensations, ou des modes présents à la conscience dans le même instant indivisible, est une condition essentielle pour qu'ils puissent être comparés, l'attention

ne donne point les deux termes de cette comparaison à la fois et par un seul et même acte, mais par deux actes dont la succession, quelque rapide qu'elle puisse être, ne saurait équivaloir à une véritable simultanéité absolue. Si, au même instant où l'attention cesse d'agir, ses résultats sensibles s'évanouissaient sans qu'il en restât de traces, il n'y aurait aucune comparaison possible entre les modes successifs de notre activité, aucune perception distinguée de toute autre.

Prenons, par exemple, l'exercice d'un toucher actif, tel que le toucher dont nous avons analysé les conditions et les circonstances. Toucher, pour l'aveugle, c'est mesurer, et mesurer, c'est comparer. La main, qui est aux ordres de la volonté, est ici l'unité de mesure ou le terme fixe de comparaison. Cet instrument mobile et sensible étant appliqué à un objet solide, figuré, chaud ou froid, poli ou rude, etc., la première sensation pourra envelopper, comme dit Condillac, plusieurs éléments différents, parmi lesquels nous en distinguerons trois qui constituent le phénomène complet de la perception : effort et résistance simple unis dans le même rapport fondamental; affections de tact rapportées à l'organe; qualités tactiles non affectives attribuées à l'objet résistant.

Un seul acte d'attention embrassera au premier instant ces éléments intimement unis dans la même perception ; mais ce n'est pas cette faculté qui pourra voir, pour ainsi dire, dans l'intérieur d'un groupe tout ce qui y est compris. Au second instant, la main se trouve sur une partie du solide contiguë à la première, mais différente d'elle. Les sensations ou les

qualités tactiles peuvent varier dans ce passage, mais c'est toujours la même résistance continue (*resistentis continuatio*). De même, dans un troisième et un quatrième instant, jusqu'à ce que tout le solide étant parcouru, par la succession des mouvements volontaires, il y ait à la fin perception totale ou idée complète, une, de l'objet tangible.

Comme la même main ne peut se trouver à la fois sur deux parties du solide, le même acte d'attention présente n'a pu évidemment embrasser en un seul instant les impressions qui correspondent à des mouvements successifs. Cependant, l'individu sent ou aperçoit qu'il y a dans chaque sensation partielle quelque chose qui varie de l'une à l'autre et quelque chose qui reste le même dans toutes. Donc, il les compare, mais il ne sent pas deux perceptions actuelles qu'il peut comparer, puisqu'au même instant qu'il éprouve l'une, l'autre n'est déjà plus. Donc c'est la trace de la perception antérieure qui seule peut être comparée avec la perception que l'attention actuelle rend présente. Ainsi, une corde de harpe vibre encore lorsqu'elle n'est plus pincée, et ses ondulations sonores rentrent dans celles que le doigt tire de la corde à laquelle il s'applique.

Cet exemple nous retrace ce qui doit arriver dans tout exercice de l'attention, accompagné ou suivi d'actes de comparaison, quels que soient d'ailleurs les termes comparés, ces termes étant toujours deux, présents à la même conscience, l'un comme acte de l'attention toujours unique, l'autre comme résultat ou trace que cet acte, toujours un, vient de laisser

après lui. De cette analyse un peu minutieuse en apparence, nous déduirons quelques résultats importants.

Lorsqu'on dit que le jugement consiste dans la comparaison de deux idées, ou l'on confond l'idée avec l'image, ou on établit quelque distinction entre elles. Dans le premier cas, en supposant qu'il fût possible de comparer immédiatement deux images, comme deux intuitions ou deux affections simultanées et non confondues, il est bien évident que nous ne parviendrions à connaître par là que de simples rapports entre les représentations ou les modes de notre sensibilité, qui ne sortent pas des limites de notre propre conscience, et ne sauraient jamais rien nous apprendre de ce qui existe hors de nous. C'est là que l'idéalisme triomphe. Mais il est de fait que nous ne pouvons comparer nos impressions entre elles qu'autant qu'elles sont déjà rapportées à nos organes ou à des corps étrangers, c'est-à-dire associées avec le premier rapport simple et fondamental de l'existence, dont le sujet un, permanent, est celui de l'effort et le second terme constant, une inertie organique ou étrangère (1).

(1) On a dit quelquefois que des sensations agréables, pénibles ou indifferentes ne sont telles que par *comparaison ;* que si nous sentons plus vivement, par exemple, le froid ou le chaud en passant d'un degré de température à un autre, c'est parce que la sensation actuelle se compare avec celle qui la précède, etc. ; mais il y a là une grande confusion de signes et d'idées. Nous verrons bientôt qu'il y a, en effet, des sentiments vifs qui unissent à la comparaison de l'esprit des perceptions de contraste ; mais ces sentiments ne sont pas des affections immédiates : celles-ci sont bien indépendantes de tout jugement de l'esprit, subordonnées

Ce sont donc des rapports d'attribution, ou des sensations composées dans lesquelles ces rapports entrent comme éléments primitifs essentiels, que nous comparons et non point les images simples. Et en effet, pour qu'il y ait quelques relations immédiates établies entre ces images, comme entre les intuitions ou les affections, il faudrait, d'après ce que nous avons dit tout à l'heure, qu'il en restât des traces persistantes dans le souvenir ou la réminiscence, ce qui suppose que l'activité de l'attention est appliquée antérieurement, et par suite que, contre la supposition première, ce ne sont pas de simples images.

En disant donc que le jugement n'est que la comparaison de deux idées, on considère l'idée comme étant quelque chose de plus que l'image. Pour que la définition donnée du jugement sorte du cercle vicieux où elle paraît se renfermer, quand on distingue l'idée de l'image, il faut donc dire que le jugement composé consiste dans la comparaison de deux idées, ou d'une perception et d'une idée, dont chacune comprend un premier jugement ou rapport *simple*; ce qui met ce rapport, et l'existence réelle donnée en lui ou par lui, à l'abri de toutes les chicanes de l'idéalisme.

Prenons deux intuitions ou deux images quelconques, deux couleurs par exemple, attribuées à un même objet solide ou à deux objets différents. Chacune de ces idées se compose de trois éléments étroi-

comme elles le sont à un simple jeu de l'organisation matérielle. (Voyez la 1re section de cette partie.)

tement unis dans le même rapport, savoir : 1° le sujet *moi* qui perçoit ; 2° le mode perçu ; 3° le terme extérieur où ce mode est rapporté. Les deux couleurs étant perçues dans le même objet et comparées l'une à l'autre, comme nous venons de le dire, par des actes successifs de l'attention, les deux termes du rapport fondamental resteront les mêmes puisqu'ils sont indépendants de tous les modes attribués. C'est comme l'unité qui sert de module commun à tous les nombres composés ; chacun de ces nombres exprime un rapport à cette unité fixe, et les relations de ces nombres comparés les uns aux autres sont de véritables proportions dont l'unité sous-entendue est l'antécédent commun. Or, ce rapport simple, invariable et universel, puisqu'il entre dans tous les modes, est comme l'unité numérique, supposée implicitement par l'esprit, mais dont il ne s'occupe pas lorsqu'il établit les diverses relations des nombres.

Le résultat de cette comparaison d'images est la perception de quelque analogie de ressemblance ou de dissemblance, qui détermine à les ranger dans la même classe ou à les comprendre sous le même signe.

Si l'on pouvait être fondé à attribuer avec les Kantistes certaines formes à la sensibilité humaine, comme étant naturelles ou inhérentes à son exercice, le rapport de ressemblance serait sans doute la première de ces formes. En effet, une multitude d'associations par analogie ou ressemblance se trouvent déjà établies dans l'imagination ou subordonnées à la sensibilité ; elles précèdent l'exercice de nos facultés actives et leur donnent des lois plutôt qu'elles

n'en reçoivent. Ainsi l'enfant, séduit par quelques ressemblances imparfaites, transporte à l'étranger le nom de père; et dans l'origine des langues, des noms propres ou individuels se transforment immédiatement en signes de l'espèce, en noms communs ou appellatifs, applicables à une multitude d'objets qui viennent se grouper, pour ainsi dire, autour de quelques images ou souvenirs confus que la moindre analogie sensible suffit pour y associer.

Les animaux eux-mêmes sont affectés par ces ressemblances des sensations; leur instinct les dirige d'après elles, et l'homme s'en sert souvent pour les faire tomber dans ses piéges.

Ajoutez, comme remarque très-importante, que toute ressemblance perçue entre des sensations ou des images, leur est inhérente ou dépend de leur nature, de manière que, si celles-ci viennent à changer par quelques causes organiques, la ressemblance change aussi et s'évanouit. Ainsi, certaines couleurs ou nuances qui se ressemblent et se confondent même pour tels yeux, sont absolument différentes pour tels autres. On rapporte à ce sujet des exemples qui présentent les anomalies les plus singulières (1), et il n'y a point de doute qu'il n'en soit à peu près de même pour tous les sens externes. Nous éprouvons tous à chaque instant que, dans toutes les espèces de perceptions, il y a des ressemblances qui frappent

(1) M. Prévost cite à ce sujet des expériences très-curieuses faites sur une famille anglaise dont tous les individus avaient la faculté de voir l'étendue éclairée, sans distinguer les couleurs autrement que comme un mélange d'ombre et de lumière.

certains individus et que d'autres nient absolument ou regardent comme chimériques.

En vertu de cette pente naturelle qui entraîne l'imagination et les sens à associer tout ce qui se représente sous quelque apparence semblable, les objets particuliers d'intuition, ou les signes qui les représentent à l'esprit, ont une sorte de caractère commun ou spécifique, plutôt que propre ou individuel. La comparaison et l'abstraction qui nous servent ultérieurement à remonter des espèces aux genres et aux classes, ne servent donc point dans l'origine pour nous élever de l'individu à l'espèce ; car ce qui constitue l'individualité, comme dit Leibnitz, d'une chose ou d'un être, est le dernier connu, puisque pour obtenir cette connaissance, il faut regarder la chose en elle-même. « Pour juger, » dit ce philosophe, « que l'enfant n'a point de précise idée de l'individu, « il suffit de considérer qu'une ressemblance médio- « cre le tromperait aisément et lui ferait prendre pour « sa mère une autre femme qui ne l'est point (1). »

C'est de ce commencement de généralisation imparfaite, ou de quelques signes ou idées vagues d'espèce, que part d'abord la faculté d'attention, pour arriver, par une suite d'abstractions et de comparaisons, à la formation régulière des genres et des classes indéfiniment étendues, qui semblent embrasser tous les phénomènes de la nature sous un certain nombre de titres généraux.

---

(1) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre III, ch. III, § 7.

Pour exécuter ce grand travail, deux voies sont ouvertes à nos facultés : l'une, qui est opposée à la pente naturelle de l'imagination et par là même plus difficile, moins attrayante et aussi moins pratiquée, consiste à s'emparer d'un composé sensible, à l'analyser jusqu'à ses derniers éléments, en allant des modes accidentels variables, jusqu'à ces propriétés essentielles ou permanentes qui restent toujours les mêmes. C'est là que la réflexion s'attache comme au fondement réel et commun de tous les genres et espèces de modes, ou à ce qu'il y a de plus universel en eux. Dans chaque sensation affective, par exemple, la réflexion ne s'attachera pas à ces modes variables qui offrent au sens interne certaines ressemblances plus ou moins vagues, d'après lesquelles ils sont rangés, distribués en espèces et genres, mais à l'unité subjective, invariable, qui ne fait que s'ajouter à toutes, reste quand elles passent, et sans lesquelles toutes les classes de sensations n'auraient rien de fixe ni de réel. De même, dans chaque perception, comme celle des couleurs, par exemple, l'abstraction réflexive laissera de côté ces modes qui varient incessamment, pour saisir ce fond permanent commun aux couleurs les plus différentes, (la forme d'espace) qui reste quand elles passent, et n'est pas seulement semblable, mais le même ou identique dans toutes, le même aussi dans les qualités tactiles qui se trouvent par cela seul si intimement associées avec celles de la vue. C'est ainsi qu'en s'arrêtant à un seul objet, l'esprit peut parvenir à concevoir certaines formes de coordination fixe, distinctement des modes variables coordonnés, et

qu'il peut découvrir le un dans le multiple, l'individuel dans le commun, l'abstrait dans le concret.

Cette opération qui consiste à réfléchir, et qui constitue l'individualité ou l'unité réelle et substantielle, dans l'idée du genre n'appartient point au système actuel, et nous ne l'indiquons ici que pour l'opposer à cette autre opération qui consiste à comparer et à classer des phénomènes multiples dont les ressemblances variables viennent se réunir sous un signe, comme sous une sorte d'unité artificielle. Dans ce dernier travail, l'attention prend son point de départ dans les composés sensibles, dans ces images vagues de l'espèce dont nous avons parlé, plutôt que dans l'idée précise de l'individu. En se fixant tour à tour sur chaque mode ou apparence semblable qu'offrent des objets divers, l'attention les fait ressortir des groupes naturels dont ils font partie, pour en former un nouveau tout artificiel dont un signe de convention est la base unique et fait toute la valeur.

D'une part, les modes abstraits par ressemblance commune conservent encore la forme ou le caractère sensible qu'ils avaient dans le sujet d'où ils ont été séparés, et auquel ils tendent toujours à se rejoindre. D'autre part, l'abstraction sera ou paraîtra complète, en ce que chaque collection de ces modes analogues, séparés de leur propre sujet d'inhérence, ne se réfère qu'au signe artificiel qui en fait tout le lien, et non plus à aucune unité réelle conçue ou permanente hors de l'esprit; la résistance et les qualités premières essentielles, communes à tous les objets

comparés et identiques dans tous, n'ayant pu être comprises dans ces rapports de ressemblance qui ne se composent que d'éléments variables et excluent, du moins par hypothèse, ce qui reste le même.

Ainsi, soit que l'attention s'attache aux ressemblances des qualités secondaires attribuées aux divers objets, ou aux substances permanentes hors de nous, soit qu'elle saisisse des rapports semblables entre les phénomènes transitoires, qui apparaissent dans un point de l'espace ou du temps pour disparaître subitement aux regards, elle s'appuie sur un même fond d'apparences sensibles. Pour elle tout est également phénomène, il n'y a pas plus d'unité de cause que de substance. Toujours guidée par quelques analogies sensibles, elle parcourt une échelle de comparaisons qui l'élève successivement des espèces aux familles et de celles-ci aux genres et aux classes plus étendues, fondées sur un seul caractère sensible qui, étant abstrait, ou séparé de toutes les circonstances particulières de lieu et de temps, embrasse une multitude indéfinie de phénomènes.

Si, par une telle suite de comparaisons et d'abstractions, l'esprit se trouve enfin conduit jusqu'à ces rapports les plus généraux appelés lois, qui planent sur les classes entières de phénomènes, il y voit encore, non la cause une ou identique productive des effets similaires, mais réellement la ressemblance de ces effets, ou un seul phénomène généralisé. De même qu'il voit la substance proprement dite du corps dans le mode sensible le plus permanent, et le *moi* dans un assemblage de sensations, ainsi l'unité

réelle, toujours enveloppée sous la forme du multiple, n'est plus qu'une unité collective; sa valeur se réduit à celle d'une abstraction ; toute abstraction est une idée générale, toute idée générale n'est qu'un signe, une pure dénomination.

En opposant l'attention qui compare et perçoit des rapports de ressemblance à la réflexion qui abstrait et saisit des rapports d'identité, je viens d'indiquer la grande ligne de démarcation qui sépare les sciences physiques ou naturelles des sciences métaphysiques et mathématiques. En effet, l'esprit qui remonte par la chaîne des abstractions réflexives jusqu'au fait primitif, qui sert de principe commun à toutes les sciences, comme de fondement *un* à toutes nos idées de genres et de classes, laissant de côté tout ce qui varie pour ne s'attacher qu'à ce qui reste, trouve : d'une part, ces qualités premières essentielles à ce que nous appelons corps, qui font l'objet de la physique générale, de la science du mouvement, de l'étendue et des nombres, modes permanents et inséparables de cette unité de force résistante qui est l'élément, le terme nécessaire du rapport fondamental de l'existence ; d'autre part, ces facultés ou idées de cause, d'un, de même, inséparables du sujet de l'effort, qui est l'antécédent unique du même rapport. Quel que soit celui des deux termes auquel il s'arrête, l'esprit pourra construire une science propre à lui, avec des éléments fixes, homogènes, indépendants des impressions de la sensibilité, et affranchis de toutes ses anomalies et vicissitudes. En transportant au monde des phénomènes les relations

immobiles déduites de cette source pure, le métaphysicien et le géomètre pourront seuls embrasser la grande chaîne des êtres, coordonnés suivant leurs rapports les plus fixes, les plus uns, comme ils le sont peut-être dans la pensée de celui qui les créa. Étranger à ces relations éternelles, le physicien qui s'attacherait uniquement aux rapports passagers de ressemblance phénoménale, n'atteindrait pas au delà des limites d'une science incomplète par elle-même, qui n'aurait pas plus de fixité que les modes ou qualités sensibles dont elle se compose, pas plus de certitude que les ressemblances si souvent illusoires, pas plus de réalité objective que les termes de genres ou de classes artificiels sur lesquels elle s'appuie, alors qu'elle prétendrait réduire en effet l'idée de cause, de force, à la simple représentation de tel effet généralisé ; celle de substance, aux réunions de modes ou de sensations variables.

Mais ce qui la constitue science de vérités absolues, comme on l'appelle, c'est précisément ce dont elle ne tient aucun compte et qu'elle croit devoir toujours soigneusement écarter, c'est, outre la constance des lois de la nature qu'elle admet comme une donnée première infaillible, cette liaison nécessaire de la cause efficace et une, aux divers phénomènes produits, fondée sur le fait primitif de la conscience, et dont la conception réflexive est aussi essentiellement distincte de celle de tout l'effet généralisé que l'idée du *moi* l'est de tout assemblage d'impressions sensibles (1) ; c'est cette relation,

(1) Lorsque nos physiciens modernes ont transformé, autant que

aussi essentielle, que conservent toujours les modes les plus abstraits avec l'unité réelle de la substance d'où ils ont été tirés, et dont l'unité artificielle du signe n'est qu'un symbole; c'est tout ce que le physicien ne peut ni sentir ni imaginer, et dont par là même il est porté à nier la réalité, mais qui n'en dirige pas moins, malgré lui ou à son insu, toutes ses conceptions, donne un fondement solide à toutes ses classes artificielles, et imprime le sceau de l'unité à ses expériences isolées, un caractère immuable à tous ses points de vue phénoméniques.

Un des plus grands abus de cette tendance à généraliser, celui qui me semble avoir le plus retardé les progrès de la philosophie, a été de confondre les idées de genres et de classes fondées sur les rapports de ressemblance phénoménique, avec les idées abstraites de la réflexion, sur laquelle se fonde toute la certitude des existences que nous ne voyons ni

possible, toute la valeur des causes ou facultés occultes en une simple expression de phénomènes sagement généralisés, ils ont fait sans doute une chose très-utile à leur science, en la restreignant à son véritable objet et en y appliquant la seule bonne méthode dont elle soit susceptible; mais quand ils ont réduit (et quelquefois au delà des bornes) le nombre de ces causes, quand ils ont affirmé surtout, et sans restriction, que les termes dont ils les désignent n'emportent pour eux rien de plus que l'idée de faits généraux, ils se sont, je crois, fait illusion, et leurs assertions me semblent contredites par les efforts mêmes qu'ils sont constamment portés à faire, soit pour éliminer des inconnues qu'ils sentent devoir toujours rester telles, soit pour en écarter ou en échanger les notions. Malgré eux, le signe indéterminé qui énonce un agent ou force productive, quoique logiquement identique avec le terme général et sommatoire d'une série d'effets, n'en conserve pas moins réellement sa fonction propre, et ces deux valeurs, l'une individuelle, l'autre générale et abstraite, n'en demeurent pas moins distinctes dans l'esprit.

n'imaginons, mais dont nous ne sommes pas moins fermement assurés.

Les caractères de distinction que nous venons de reconnaître nous conduisent à jeter un coup d'œil sur une question agitée dans les écoles depuis plusieurs siècles, souvent reproduite jusqu'à nos jours, sans être encore, je crois, entièrement résolue, de manière à ne plus laisser aucun doute.

On demande quel est le véritable objet de notre pensée lorsqu'elle emploie des termes généraux? Les uns soutiennent avec l'ancienne secte des réalistes, que ces termes emportent avec eux la conception d'un objet réel, tandis que d'autres soutiennent avec les nominaux qu'il n'y a dans la pensée rien que le signe, sans lequel cette idée générale n'aurait aucun fondement hors de nous ni dans notre esprit. Cette dernière opinion, accréditée par Condillac qui en a fait la base de sa doctrine, est assez généralement adoptée parmi nous, et restreinte ou niée dans des écoles étrangères. Je crois qu'il y aurait un moyen de mettre enfin un terme à ces dissidences, si l'on voulait s'arrrêter à constater les bases de la distinction précédemment établie entre les *idées abstraites réflexives*, et les *idées générales* fondées sur les rapports de ressemblance.

En ayant égard aux premières idées, on peut soutenir jusqu'à un certain point la doctrine des réalistes; en ne considérant que les secondes, on ne saurait contester les principaux points de la doctrine des nominaux. Le défaut commun aux deux, c'est de considérer d'abord d'une manière exclusive l'un ou

l'autre mode de procéder de l'esprit, soit par réflexion et abstraction, soit par comparaison et classification, et d'étendre ensuite par induction ou analogie les propriétés qui ne conviennent qu'à un système d'idées abstraites, à un système tout différent dont ils ne tiennent aucun compte.

En partant de l'idée d'un composé sensible, et abstrayant toutes les qualités accidentelles de couleurs, de formes, etc., on arrive à l'idée des propriétés essentielles, ou à la seule propriété qui le constitue pour nous *objet.* Qu'on donne un nom à cette unité séparée, et qu'on applique ce nom à tous les objets considérés sous le même rapport, comme participant à la même propriété essentielle, invariable et identique dans tous : dira-t-on que cette idée universelle n'est qu'un nom et n'a aucune réalité hors du signe de convention qui l'exprime? Ne serait-ce pas ôter tout fondement réel à nos idées de substance, de cause, de force, pour attribuer exclusivement la réalité à des phénomènes variables, passagers et sans consistance? On saperait ainsi par sa base toute la science humaine, et l'on assurerait le triomphe de l'idéalisme le plus absolu.

D'un autre côté, en partant de cette faculté de généralisation qui se dirige sur plusieurs objets à la fois, pour saisir leurs qualités sensibles, communes ou analogues; en supposant que ces qualités communes, d'abord entièrement séparées ou abstraites de leur sujet d'inhérence, soient réunies de nouveau dans une sorte d'unité collective artificielle, dont un signe fait tout le lien, comment attribuer quelque

réalité objective à une telle idée? De quel droit notre esprit croirait-il pouvoir conférer l'existence à ses créations? Qui pourrait croire qu'il y a autant de substances ou d'entités réelles qu'il y a de genres ou de qualités abstraites, substantifiées par la forme du langage : comme une humanité existante, indépendamment de ce qui constitue chaque individu de notre espèce, une animalité réelle, indépendante de ce qui fait tel animal en particulier, etc. Assurément lorsque nous abstrayons toutes les qualités sensibles reconnues semblables dans Pierre et Paul, pour en former l'idée du genre exprimée par le terme *homme*, il n'y a point d'être réel à qui cette idée corresponde. Mais n'est-ce pas la manière dont l'idée a été formée, savoir par comparaison et généralisation d'un certain nombre de qualités sensibles qui n'ont aucune existence hors de leur sujet, n'est-ce pas, dis-je, ce procédé même de classification qui exclut toute la réalité qu'on pourrait attribuer à l'idée générale d'homme? Au lieu de suivre ce procédé, supposez qu'écartant de l'idée complexe exprimée par ce signe *homme*, toutes les qualités ou les formes sensibles sous lesquelles je me représente un homme, je concentre ma vue intérieure sur ce qui me constitue *moi*, être sentant et pensant, organisé et doué de sensibilité, ayant la conscience de mon individualité personnelle et de l'action ou de l'effort constant que j'exerce au moyen de certains organes que ma volonté met en jeu, et que j'étende cette idée abstraite réflexive à tous les individus auxquels j'attribue aussi un *moi*, est-ce qu'une telle idée n'enfer-

mera aucune réalité et n'est-elle qu'un pur signe? Observez qu'il ne s'agit pas de l'homme en général, dont l'idée factice est le résultat de plusieurs comparaisons et abstractions, mais d'un sujet individuel dont l'idée m'est donnée par l'acte de réflexion. Niera-t-on la réalité de cette idée pour cette seule raison que je ne puis me représenter sous une image, le *moi*, l'être pensant? Mais est-ce donc dans les images ou dans les ressemblances de phénomènes que gît tout ce qu'il y a de réel? Pourquoi les apparences variables sous lesquelles je me représente Pierre, Paul, etc., auraient-elles seules le privilége d'atteindre des existences réelles, pendant que l'idée réflexive sous laquelle je conçois une essence ou personnalité, un *moi* identique et commun à tout ce que j'appelle homme, ne serait qu'un pur signe (1)?

Sans pouvoir m'étendre ici davantage sur cette question fondamentale en philosophie, je conclurai de l'exemple que je viens de rapporter et de tout ce qui précède :

1° Qu'il entre bien moins de réel dans nos idées abstraites générales que ne le supposaient les réalistes, mais aussi bien plus que n'en admettent les nominaux depuis Roscelin jusqu'à Condillac; que, si

(1) Une chose universelle, dit Reid, n'est l'objet d'aucun sens externe, et par conséquent, elle ne peut être imaginée ; mais elle peut néanmoins être conçue distinctement. Je puis concevoir et non pas imaginer l'entendement et la volonté, et tous les autres attributs de l'esprit ; de même, je puis distinctement concevoir les universaux, mais je ne puis les imaginer. (*Essais sur les facultés de l'esprit humain.*)

les essences, entités, quiddités de l'école, tant ridiculisées, n'étaient peut-être qu'une exagération du vrai, en tant qu'on prétendait attacher une réalité substantielle à chaque genre ou terme générique, on tombe dans un autre extrême en prétendant que toutes les idées abstraites, universelles, confondues avec les idées générales, ne sont que de simples dénominations ou de purs signes.

2° Qu'il y a une différence essentielle entre les idées abstraites réflexives, qui nous font concevoir l'un, le simple dans le multiple, et les idées générales qui comprennent toujours le multiple sous l'unité artificielle du signe, et que ces deux sortes d'idées se réfèrent à des opérations d'esprit ou des facultés différentes ; que l'unité réelle, celle de résistance, par exemple, séparée par la réflexion de tous les modes ou qualités sensibles, ne faisant que se répéter ou se joindre à diverses apparences variables, en restant toujours identique, toujours la même, ou universelle, embrasse plusieurs genres et peut se trouver dans tous (1); d'où il suit qu'il faut plutôt chercher à restreindre le nombre de ces réalités qu'à les multiplier sans nécessité, comme les anciens nominaux le reprochaient à leurs adversaires (2).

---

(1) Comme le même principe de vie dans tous les genres du règne animal, la même cause ou force d'attraction dans tous les phénomènes de la physique céleste, etc.

(2) *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.* Je trouve à ce sujet dans l'Encyclopédie, au mot *universel*, un passage qui m'a frappé en ce qu'il rentre assez bien dans ma manière de considérer les idées abstraites de la réflexion, par opposition aux idées artificielles de genres ou de classes.

« Ce qui a occasionné tous les débats » (dit très-bien l'auteur

3° Qu'on n'est pas fondé à nier la réalité de l'objet d'une idée abstraite, par cela seul que cet objet ne peut se manifester aux sens, ou se concevoir par l'imagination ; qu'ainsi, de ce qu'un peintre ne pourrait absolument crayonner le portrait de l'homme en général, on ne peut pas en conclure que ce qu'on appelle essence de l'homme ne soit qu'un pur signe; car nous avons une idée très-claire de cette essence, en tant qu'elle constitue le *moi*, ou l'individualité de chaque homme, pour la réflexion ou le sens intime, quoique nous ne puissions nous représenter cette individualité essentielle sous aucune image, et ainsi des autres.

4° Que dans l'emploi des signes d'idées abstraites universelles, comme ceux de substance, de cause, de

---

de cet article, à l'occasion des deux sectes théologiques qui faisaient revivre l'ancienne querelle des *réalistes* et des *nominaux*), « c'est la difficulté de concilier l'unité avec la multiplicité, deux « choses qui ne doivent point être séparées, quand il est question « des universaux. Les Thomistes disent des Scotistes qu'ils don- « nent trop à la multiplicité, et pas assez à l'unité ; et les Scotis- « tes, à leur tour, leur reprochent de sacrifier la multiplicité à « l'unité. Mais, pour bien entendre le sujet de leur dispute, il faut « observer qu'il y a deux sortes d'unités : l'une d'*indistinction*, « autrement numérique, et une unité d'*indiversité* ou de *ressem- « blance*. »

L'auteur n'explique pas assez sa pensée sur le fondement de ces deux sortes d'unités auxquelles il paraît attribuer ou refuser également la *réalité*. Il suit de ma manière de voir, que l'unité de ressemblance est purement artificielle et consiste dans le signe, et que toute la réalité appartient à l'unité numérique, celle de la substance, dont le double type est dans le sujet un de l'effort et dans le terme aussi un qui lui résiste ; c'est de cette unité réelle que l'esprit ne tient aucun compte dans la classification des phénomènes, parce qu'elle est identique dans tous ; il s'en détourne par suite aussi dans l'emploi des noms généraux, quoiqu'elle y entre toujours malgré lui. C'est ainsi que, dans les idées générales, l'u-

force, d'unité, du même, etc., il y a toujours une existence réelle présente à l'esprit, indépendamment du signe conventionnel, quoique celui-ci nous en facilite la conception nette et séparée, ou qu'il l'empêche de se confondre avec les images.

5° Que l'institution des signes suppose elle-même la faculté d'apercevoir ou de concevoir par réflexion le multiple dans l'unité, comme divers modes dans une seule substance, divers phénomènes ou effets dans une seule cause productive, diverses qualités sous une même forme de coordination (1), c'est-à-dire d'avoir des idées abstraites universelles; les signes développent, étendent, multiplient ces idées, mais ne les constituent pas, puisqu'ils n'existeraient pas même sans elles.

6° Que dans la formation des classes ou des genres artificiels qui sont notre ouvrage, l'esprit se conforme nécessairement à ce premier modèle donné par sa propre constitution; qu'ainsi il ne parvient à réunir plusieurs apparences semblables ou analogues sous l'unité artificielle du signe que parce qu'il a

---

nité est sacrifiée à la multiplicité, tandis que c'est la multiplicité qui est sacrifiée à l'unité dans les idées abstraites. Le physicien s'appuie sur celles-là, le géomètre s'appuie sur celles-ci. Le métaphysicien doit se placer entre les deux, rendre compte de la formation de ces deux classes d'idées et chercher les lois de l'application des unes aux autres. C'est ainsi qu'il détermine en quoi consistent les conditions et les caractères les plus fixes des deux classes de phénomènes, caractères qui se trouvent toujours pris parmi les idées abstraites réflexives, par exemple, les rapports de nombres, d'étendue, de position.

(1) Voilà pourquoi toutes les langues, même les plus imparfaites, ont des signes pour le sujet distingué des attributs; elles sont toutes jetées dans le même moule, et ce moule est l'esprit humain.

présente l'unité réelle de substance, dont il porte le type en lui-même, et dont le signe est une sorte de symbole intellectuel.

7° Que dans l'emploi des signes de genres les plus artificiels, il y a toujours dans la pensée une sorte de retour forcé vers l'unité réelle; et de là vient la tendance invincible que nous avons tous pour réaliser, comme on dit, nos propres abstractions, tout ce qui se trouve substantifié sous la forme d'un nom conventionnel. En effet, comment réaliserions-nous ainsi les genres, les classes des espèces fixes, s'il n'y avait pas en nous, ou hors de nous, quelque type réel et constant auquel nous sommes enclins et comme nécessités à rapporter les idées générales de notre création? Il est vrai que nous transportons cette réalité là où elle n'est pas; donc, conclut-on, elle n'est nulle part, et l'idée n'est pas différente du signe; je dis, au contraire : donc, elle est quelque part, et le signe s'y réfère, puisqu'il nous y fait penser malgré nous.

8° Il ne faut donc pas dire que dans l'emploi de tous les termes abstraits, sur lesquels se fondent nos raisonnements développés, l'objet de la pensée se réduit aux signes. Pour que cette maxime, adoptée par plusieurs philosophes, fût vraie sans restriction, il faudrait dire qu'il n'y a d'objet de la pensée que ce qui se représente à l'imagination. Il est bien vrai que dans les procédés des classifications, l'esprit s'arrête là où il cesse d'apercevoir des rapports de ressemblance entre les phénomènes, c'est-à-dire là où les images l'abandonnent, pendant que l'abstraction ré-

flexive s'étend bien au delà et remonte jusqu'à cet universel, cet identique qui existe caché *in concreto* sous les phénomènes comparés, alors même que l'esprit ne l'aperçoit pas, ou qu'il s'en détourne pour se fixer sur ces phénomènes. De là vient qu'à l'instant même où les images de ceux-ci disparaissent, comme cela est nécessaire pour que les déductions du raisonnement prennent une forme générale, on dit qu'il ne reste plus que des signes, parce qu'on ne tient aucun compte de ce qui constitue le caractère universel de l'idée, savoir : de l'être, de l'un, du même, etc., qui fait toujours l'objet de la pensée, et donne au signe toute sa valeur intellectuelle.

Toutes ces remarques ne contredisent nullement les résultats des belles théories connues de nos jours, sur les fonctions essentielles que les signes remplissent dans la formation des idées générales, et, par suite, dans les opérations du raisonnement. Elles tendent seulement à limiter ces résultats pour les approprier à la science des principes, qui demande qu'on tienne compte de ce qui est avant l'emploi des signes artificiels, et peut servir de base à leur institution.

Les mêmes remarques ne contredisent point non plus les préceptes d'une sage philosophie qui assigne les phénomènes particuliers, ou les idées singulières les plus composées, comme devant servir de point de départ à la science. Elles étendent plutôt ce précepte en nous faisant sentir combien notre science serait plus exacte, plus complète, plus une dans toutes ses parties, si les procédés de la réflexion

qui analyse chaque idée individuelle jusque dans ses premiers éléments, identiques dans tous les composés, pouvaient précéder ceux d'une généralisation, presque toujours trop rapide, des phénomènes qui nous présentent quelque degré d'analogie sensible. Mais cet ordre est contraire à celui qui paraît être assigné par la nature même au développement progressif de nos facultés, ordre suivant lequel l'imagination qui associe d'après des ressemblances apparentes, est toujours, et malgré nous, avant l'attention qui perçoit, compare et juge d'après les analogies vraies et communes à plusieurs objets, et celle-ci avant la réflexion qui, se concentrant sur chaque idée, en abstrait ce qu'il y a d'identique et de proprement un dans tous les individus que la même idée peut représenter.

Telles sont les opérations dont les remarques précédentes ont pour objet principal de constater les différences, en montrant combien une méthode de généralisation et de classification des phénomènes, qui s'appuie sur des rapports de ressemblance, toujours dépendants de la nature des modifications comparées, et, par conséquent, des lois de notre sensibilité, est éloignée essentiellement de ce qui convient aux sciences fondées sur l'abstraction et la réflexion, qui n'admettent que des relations immuables, indépendantes de toutes les variations des modes ou qualités sensibles ; ce qui tend à mieux tracer la ligne de démarcation, entre les domaines de ces sciences, comme entre les systèmes de faits psychologiques dont nous nous occupons. La comparaison et la

classification appartiennent au système actuel, l'abstraction et la réflexion appartiennent à celui qui va suivre; mais il était nécessaire d'anticiper sur ce dernier, pour mieux marquer les limites de l'autre.

III

De la faculté de combiner et de concevoir, et de ses rapports avec les sentiments qui accompagnent ou suivent son exercice (1).

L'esprit humain tend incessamment à ramener à l'unité d'idée toute la variété de ses modes, toute la multiplicité des objets de ses représentations; c'est par là seulement qu'il les pense ou les conçoit.

---

(1) J'appelle *combinaison*, ou faculté de combiner les idées cette faculté que les métaphysiciens nomment plus communément *imagination*. J'écarte ce dernier mot, parce qu'il est ambigu et qu'il exprime également une simple capacité passive, inhérente à l'organe matériel des intuitions et des images, et qui consiste à recevoir, conserver et reproduire des fantômes, tels que ceux qui apparaissent dans les rêves; et cette faculté active, qui consiste vraiment à combiner des idées, ou en former différents groupes réguliers, à les réunir dans certains tableaux de choix, de manière à produire quelque effet donné, ou à atteindre un certain but d'agrément ou d'utilité, que l'esprit a en vue quand il fait telle combinaison.

La combinaison tient dans le système actuel la place qu'occupe dans le système sensitif cette sorte d'agrégation fortuite et spontanée des fantômes à laquelle on pourrait mieux conserver le titre d'imagination, parce qu'elle est toute en images spontanément reproduites.

La faculté que nous appelons combinaison s'exerce sur des idées de plusieurs espèces, des éléments de diverse nature; on pourrait dire qu'elle n'est point une faculté spéciale *sui generis*, mais un mode particulier d'exercice des facultés dont nous avons déjà parlé : de l'attention, de la comparaison et de l'abstraction. Toutes

La même loi s'applique aux perceptions directes de nos sens, et aux idées les plus élaborées de notre intelligence.

Nous avons observé comment, dans l'exercice actif de la vue et surtout du toucher, l'attention, procédant par une suite d'actes ou de mouvements volontaires, réunit plusieurs impressions ou images partielles, dans une seule perception ou idée de l'objet visible et tangible. En prenant ainsi à la source cette faculté de combinaison et de rappel à l'unité

---

ces facultés concourent, en effet, à la combinaison volontaire des idées ; mais le mode de leur exercice y est marqué par des effets si particuliers, son influence est si frappante dans les découvertes et inventions humaines, qui tendent soit à agrandir, soit à embellir notre existence, qu'il est impossible de ne pas donner une place à cette faculté mixte dans le tableau complet des phénomènes de notre intelligence. D'ailleurs, elle se distingue de toutes les autres par la manière dont elle entre en exercice et l'espèce des ressorts qui la mettent en jeu.

Elle ne dépend pas absolument de la volonté ; elle n'est pas non plus subordonnée à la sensibilité passive, mais elle se forme d'un juste mélange de l'une et de l'autre, et participe en même temps de ce qu'il y a de plus actif et de plus passif dans notre nature. Toutes nos autres facultés s'exercent dans le vaste champ des phénomènes extérieurs ou intérieurs, où elles prennent leur modèle ; la faculté de combinaison se crée elle-même ses modèles tout intérieurs, avec des éléments qui, au lieu de se conformer aux objets du monde sensible, semblent leur servir de règle et subsistent au fond de la pensée, comme des archétypes vivants, sur lesquels tout ce qui est perçu ou senti vient en quelque sorte se modeler.

On pourrait comparer ici, comme dans l'article précédent, les combinaisons d'idées par ressemblance avec les déductions abstraites, l'auteur qui construit un système, ou une hypothèse propre à expliquer un certain nombre de phénomènes, avec celui qui fait un poëme ou un roman. Dans les deux cas, c'est la même faculté de combiner qui est en jeu, et peut-être fallait-il autant de ce qu'on appelle *imagination* à Képler et à Copernic, qu'à Racine pour créer le plan d'une tragédie, ou à Richardson pour composer un de ses admirables romans.

des impressions diverses, successives ou simultanées, nous nous sommes assurés que nos premières idées sensibles, loin de découler toutes faites du monde extérieur, par le canal des sens, sont les produits d'une véritable activité, et que nous ne concevons ces idées qu'autant que nous avons nous-mêmes contribué à les former par des mouvements dont nous disposons ; résultat très-général et qui s'applique à nos conceptions de tout ordre.

Quelle que soit en effet la nature ou l'espèce des idées, il sera toujours vrai de dire que nous ne concevons bien que ce que nous avons combiné ou arrangé nous-mêmes. Voilà pourquoi l'homme conçoit si nettement les ouvrages d'art, toutes les machines qu'il invente, et toujours si imparfaitement les ouvrages de la nature. Pour concevoir le mécanisme du monde, il a fallu que le génie parvînt à le combiner en système, ou à comprendre la variété des phénomènes sous l'unité de force.

L'être sentant obéit à des lois d'association ou d'agrégation passive, qu'il ne fait pas et ne peut connaître ; l'être intelligent se prescrit à lui-même des lois d'association dont il se rend compte ; il choisit librement les éléments qu'il veut réunir, tire de son sein les modèles de ses propres combinaisons, forme ainsi ces idées archétypes d'ensemble, d'harmonie, de beauté, sous lesquelles l'esprit humain contemple les phénomènes d'une nature extérieure, qu'il a souvent pressentis et devinés par la pensée, avant de les avoir perçus par les sens. La faculté de se créer des idées archétypes, qui porte l'unité dans le

vaste champ des idées est l'attribut le plus éminent de l'intelligence.

Dans le sommeil de la pensée, lorsque toute faculté active de combinaison est suspendue, diverses images ou fantômes viennent assiéger le sens intérieur, s'y succèdent, s'y remplacent et s'y agrègent de toutes les manières, et forment des tableaux mobiles, irréguliers, disparates dans toutes leurs parties, sans plan, sans liaison, sans unité de sujet ni d'objet. On peut observer seulement dans cet exercice de l'imagination passive, qui fait les rêves de l'homme endormi ou même éveillé, que l'espèce des images ou leurs couleurs sombres ou gracieuses, dépendent toujours d'un certain ton sur lequel se trouve montée actuellement la sensibilité intérieure, par la prédominance de tels organes intérieurs disposés de telle manière. Tels sont les rêves pénibles occasionnés par la plénitude de l'estomac, les embarras dans la circulation, ces songes érotiques qu'amène l'excitation spontanée du sixième sens, etc.

Dans tous ces cas, plus fréquents que ne le pensent peut-être les métaphysiciens accoutumés à faire abstraction des causes physiologiques qui mettent en jeu l'imagination, ou tel mode de son exercice, dans tous ces cas, dis-je, il y a une affection interne dominante qui éveille le sens interne des images, lui communique une certaine impulsion qui se propage ou se continue d'une manière spontanée, et plus ou moins irrégulière, suivant les lois d'association organique ou d'agrégation fortuite dont nous avons parlé dans la première section de cette partie de

l'ouvrage. Par exemple, dans ces combinaisons d'images ou ces châteaux en Espagne que fait l'homme éveillé, lorsqu'il se laisse aller au mouvement naturel de son imagination, il y a toujours un certain ton de la sensibilité qui détermine l'apparition des premiers fantômes. Suivant que l'individu se trouve monté au ton de la crainte ou de l'espérance, qu'il a un sentiment instinctif de force ou de faiblesse radicale, son imagination produit des fantômes divers qu'il repousse ou caresse, qu'il tend à fuir ou à combattre, etc. Voilà le canevas du château en Espagne ou du roman. La faculté de combinaison s'empare de ce canevas et se propose de le remplir. Elle fait un choix d'images analogues entre elles et au plan proposé, écarte toutes celles qui sont disparates ou hors de son but, et parvient ainsi à former un tableau plus ou moins composé, dont toutes les parties s'harmonisent entre elles, et concourent dans une véritable unité de dessein, de plan ou d'action. Il n'y a assurément rien de pareil dans les agrégations fortuites des songes, et dans tous les cas où l'imagination se trouve livrée à elle-même ou à l'impulsion vague d'une sensibilité, dont les modes composés et variables à chaque instant excluent par eux-mêmes toute forme constante et proprement *une*.

Le principe de l'unité qui caractérise toutes les combinaisons de l'intelligence ne réside donc point dans notre nature sentante, mais se fonde et se rattache au premier déploiement de cette même activité perceptive qui constitue le un dans le multiple.

La faculté de combinaison n'est point limitée aux

images, et particulièrement à celles que fournit le sens de la vue, toujours prédominant sur tous les autres. Son champ bien plus étendu que celui de l'imagination proprement dite (1), embrasse toutes les idées de l'esprit où elle trouve des matériaux, et tous les sentiments du cœur qui lui fournissent des excitants, et que l'exercice de cette faculté contribue singulièrement à développer. Tantôt elle emprunte les éléments de ses combinaisons des objets de la nature extérieure tels qu'ils se manifestent aux sens, en réunissant dans un autre ordre leurs modes ou qualités abstraites ; tantôt elle va chercher ses matériaux hors du cercle des objets réels, dans un monde de possibles où elle trouve les types d'une perfection idéale qu'elle aspire à réaliser. Quelquefois elle crée en voulant imiter ; d'autres fois elle imite même en créant ; mais, quelle que soit la sphère où s'exerce cette faculté active, toujours elle imprime le sceau de l'unité à ses productions les plus variées, et souvent elle leur communique cette teinte particulière du sentiment qui l'inspira.

Nous examinerons la faculté de combiner dans le

(1) Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac définit l'imagination « une faculté qui, en réveillant les « idées, en fait à notre gré des combinaisons toujours nouvelles. » Mais est-ce bien la même faculté qui réveille les idées ou images et qui en fait à notre gré des combinaisons ? N'arrive-t-il pas souvent que l'une s'exerce sans l'autre ? Sommes-nous les maîtres de réveiller les images comme de les combiner ? S'il y a là deux opérations bien distinctes, pourquoi leur donner le même nom ? Et après avoir appelé imagination la faculté qui réveille ou reproduit spontanément les images, pourquoi n'appellerait-on pas d'un autre nom celle qui en fait différentes combinaisons à notre gré ?

double rapport des idées qui en sont les produits, et des sentiments qui se rattachent à son exercice.

A. — Des notions morales.

On pourrait considérer toutes nos idées d'espèces, de genres ou de classes, comme des sortes d'idées archétypes, produites par la faculté de combiner des qualités ou modes abstraits d'objets analogues, et n'ayant aucun modèle réel existant dans la nature. C'est là, comme on sait, le point de vue sous lequel Locke et ses disciples tendent à faire envisager toutes nos idées générales. Il y a pourtant, même de leur aveu, une différence essentielle à établir entre ces idées de genres, qui sont formées d'après certaines analogies ou ressemblances des objets dont elles représentent des collections plus ou moins étendues, et d'autres idées appelées également générales, qui ne se réfèrent à aucun des objets existants hors de nous, et qui ont été établies sans les consulter en rien.

Lorsque plusieurs qualités sensibles se trouvent combinées ou groupées sous un signe unique, tel que plante, animal, etc., ce signe s'applique à tous les individus, considérés sous le même rapport d'analogie, et en tant surtout que la même essence, la même unité numérique se retrouve identique dans tous. Il y a ainsi, indépendamment du signe, quelque chose de réel dans ces combinaisons ; elles ne sont point arbitraires ni formées, comme on l'a dit, sans modèle ou sans règle, puisqu'elles doivent trouver

leur modèle dans les objets comparés, et leur règle dans quelque vérité absolue, quelque loi de la nature que le terme général doit servir à exprimer.

Il n'en est pas ainsi des idées proprement archétypes, et c'est Locke lui-même qui rétablit ici une différence essentielle que sa doctrine sur les idées générales semblait devoir effacer. Les idées que ce philosophe a appelées le premier *modes mixtes*, ne sont suivant lui que des combinaisons d'idées simples, venues par sensation ou par réflexion, que l'esprit réunit sous un seul signe, et qui peuvent hors de là n'avoir aucun rapport avec l'existence réelle des choses. Toute la valeur du signe se réduit donc à l'idée complexe que l'esprit a formée lui-même, et qu'il a voulu exprimer par tel nom, comme *hardiesse*, *hypocrisie*, *parricide*, *meurtre*, etc., d'où il suit que dans ces sortes de combinaisons, l'essence réelle et nominale de la chose signifiée se réduisent absolument à la même (1). On pourrait conclure de cet énoncé que, dans l'emploi des termes généraux autres que ceux des modes mixtes, et qui s'appliquent à des substances, comme minéral, plante, animal, la combinaison exprimée admet nécessairement quelque essence réelle distincte de la nominale.

Il y aurait beaucoup de remarques importantes à faire sur l'espèce de combinaisons dont il s'agit. En considérant les idées de modes mixtes comme archétypes, arbitraires, ou formées sans modèle et sans règle, Locke me semble avoir trop négligé le modèle

(1) Voyez le livre III, chap. V, de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*.

intérieur que l'esprit doit consulter en les formant, et qui, pour n'être pas fixe ou permanent hors de nous, n'en a pas moins toute cette sorte de réalité qui s'attache aux faits du sens intime et aux attributions personnelles comme aux qualités objectives. Sans doute, comme l'observe très-bien Leibnitz, « on « ne voit pas la justice comme un cheval, mais on « ne l'entend pas moins ou plutôt on l'entend mieux ; « elle n'est pas moins dans les actions que la droi- « ture ou l'obliquité est dans les mouvements, soit « qu'on la considère ou non (1). »

Il est certain que les actions humaines dont nous sommes les témoins, ou dont nous nous représentons les idées, nous affectent d'une manière particulière et bien différente de celle des autres phénomènes de la nature, et ce n'est peut-être pas sans raison qu'un philosophe célèbre a établi dans l'homme l'existence d'un sens moral interne particulier, qui est naturellement modifié de telle manière, agréable ou désagréable, par certaines qualités ou actions bonnes ou mauvaises, comme le sens de la vue l'est diversement par certaines nuances ou combinaisons de couleurs. Suivant cette hypothèse on voit comment les combinaisons que forme notre esprit, pour représenter telles actions réelles ou possibles, accompagnées de certaines circonstances, ou tendantes vers un certain but donné, ne sont pas plus arbitraires que les combinaisons des couleurs employées par le peintre pour

(1) Voyez les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, livre III, chap. V, § 12.

représenter aux yeux un certain phénomène, tel que le lever de l'aurore ou le coucher du soleil.

Sans doute, la faculté de combiner, quels que soient les matériaux qu'elle emploie et le champ où elle s'exerce, n'est pas bornée aux objets réels ou sensibles. Le moraliste ou le législateur peut associer ou combiner sous un signe, divers éléments circonstanciels, dont l'ensemble représentera à l'esprit une action qui n'a jamais existé ou peut-être n'existera jamais dans la nature, de même que le peintre peut faire un tableau qui n'a et n'aura jamais de modèle. Mais, dans les deux cas, il y a également une règle ou un modèle intérieur, dans le sens même auquel s'adresse la combinaison ou qui en fournit les matériaux. Tous les éléments ne sont pas également propres à se combiner de manière à former un ensemble qui soit vraiment un, et produise son effet intellectuel ou sensible; il y a des éléments compatibles, d'autres qui ne le sont pas. Or, à moins que les combinaisons de l'esprit ne rentrent dans la classe de ces agrégations fortuites des songes (*velut ægri somnia*), elles doivent ne se former que d'éléments compatibles; c'est à cette condition seule qu'elles représenteront des êtres possibles. Mais qu'est-ce qui détermine cette compatibilité d'éléments et par suite, cette possibilité, si ce n'est la constitution naturelle du sens interne ou externe qu'il ne dépend pas de nous de changer?

Comme dans toutes les combinaisons d'idées, de modes mixtes dont parle Locke, il s'agit de représenter une action ou un caractère possible qui affecte

le sens moral d'une certaine manière, c'est toujours tel sentiment particulier d'attrait, d'aversion, d'amour ou de haine qui sert de fondement aux genres et aux classes sous lesquels nous rangeons les actions, les qualités de l'esprit ou du cœur, pour en discourir ou en raisonner : c'est tel sentiment particulier de la nature humaine qui constitue le *unum et commune* de la classe. Toutes les qualités ou actions propres à exciter le même sentiment dans l'âme ont entre elles cette analogie ou ressemblance qui les détermine à un seul genre ou à une même combinaison. C'est ainsi que nous formons nos idées générales de devoirs, d'obligations, de vertu, de vice, de gloire, de mépris, d'actions dignes de récompense ou de punition, d'éloge ou de blâme, etc. Quelles que soient la variété et la multiplicité d'éléments, tous ces modes mixtes admettent une sorte d'unité réelle, indépendante du signe, et dont nous avons trouvé le type vrai dans le sens intime.

La constitution morale de l'homme, comme son organisation physique a bien un certain fond commun dans tous les individus de l'espèce, mais elle est susceptible aussi d'une multitude de nuances et de modifications diverses qui suivent la forme du tempérament individuel. Peut-être existe-t-il des hommes assez malheureusement organisés pour que les mots sacrés de vertu, d'humanité, de bienfaisance ne soient pour eux que de pures dénominations ou des combinaisons arbitraires d'idées simples, tandis que les mêmes mots font vibrer toutes les cordes sensibles dans les âmes grandes et pures, qui ont su

se détacher du monde des sensations et s'élever par le sentiment expansif au-dessus de toutes les passions personnelles et des froides combinaisons de l'esprit.

Qu'on juge d'après cela s'il est vrai que la morale puisse être réduite en une sorte de calcul et qu'elle soit susceptible de démonstration comme la science des nombres et de l'étendue. Il suffit que ces combinaisons de l'esprit se trouvent indivisiblement liées à certains sentiments de l'âme, comme le sont nécessairement toutes nos idées morales, pour éloigner d'abord l'idée d'y appliquer les lois d'une démonstration rigoureuse, qui se fondent sur l'identité et la fixité de signification des signes, inconciliable avec les variations dont tout sentiment est susceptible.

Un second résultat de cette influence marquée qu'exerce la sensibilité morale sur les combinaisons d'idées dont il s'agit, c'est que celles-ci tendent toujours à prendre un caractère d'exagération, qui les fait promptement sortir du monde des réels pour les transporter dans un monde de possibles. On peut avoir occasion d'observer tous les jours combien toute action réelle, tout événement extraordinaire qui se trouve lié à un sentiment quelconque, comme la surprise, l'admiration, la terreur, etc., s'exagère nécessairement dans chaque récit qu'on en fait, et en volant de bouche en bouche. Chacun peint l'action sous la couleur propre du sentiment qu'il y attache, et avec les circonstances qu'il croit les plus propres à communiquer à tous ceux qui l'écoutent l'espèce de sentiment dont il est animé; ce n'est plus

bientôt une seule action réelle, mais autant d'idées archétypes, en quelque sorte, d'actions ou d'événements possibles, qu'il y a d'imaginations qui en ont combiné les circonstances.

C'est le même principe qui a dû agir dans la première formation de toutes nos idées de modes mixtes. Telles actions données par l'expérience de la vie sociale ont affecté le sens moral d'une certaine manière et fait naître dans l'âme certains sentiments qui modifient les idées de l'expérience et portent l'imagination à en exagérer les circonstances ou à en ajouter de nouvelles, à en faire en un mot des combinaisons diverses, propres à satisfaire les besoins d'une sensibilité qui demande toujours à s'élever: *et in altum volitat nec reperit locum consistendi*. Cependant cette exagération est toujours renfermée dans certaines limites, et les combinaisons imaginaires ne s'écartent jamais absolument des premières données de l'expérience. Dans une société composée d'êtres bienveillants et doux, comment le législateur se formerait-il d'avance l'idée du meurtre ou du parricide? Dans une société d'hommes, tous méchants et corrompus, s'il était possible d'en concevoir de telle, où serait le type de l'idée de vertu?

B. — Du beau.

Les combinaisons d'idées qui représentent sous l'unité du signe, ce que Locke appelle les *êtres moraux*, ont des analogies remarquables avec une autre

espèce de combinaisons relatives aux êtres réels ou fictifs que nous appelons *beaux*, qui rentrent dans le domaine de la poésie, de la peinture, de la sculpture, de la musique, arts qui ont mérité par excellence le titre de *beaux*.

Ces deux sortes de combinaisons émanent de la même faculté active de l'esprit; elles se rapportent également à certains sentiments de l'âme qu'elles déterminent ou qu'elles ont toujours pour but d'exciter. Quelque extension que puisse prendre en effet cette faculté qui reproduit et combine des images sensibles, à quelque degré d'éloignement qu'elle se trouve de l'origine, lorsqu'elle plane en quelque sorte sur toutes les merveilles d'un monde imaginaire qu'elle s'est construit avec des éléments de son choix, toujours elle porte l'empreinte de cette origine.

C'est d'une part, un caractère indépendant dans toutes les combinaisons qu'elle forme, sans s'assujettir à aucun modèle précis, à aucune règle déterminée. C'est d'autre part, cette partie de nous-mêmes appelée autrefois l'*âme sensitive*, et qui, sous quelque titre qu'on veuille la personnifier, constitue réellement notre affectibilité, notre caractère, notre tempérament, nos passions; c'est cette partie de nous-mêmes, dis-je, qui contribue le plus souvent aux créations spontanées du génie des beaux-arts. On la trouve empreinte dans les produits de ce génie, quels que soient les signes sensibles qui nous les retracent : couleurs, formes, sons ou paroles. Ses tableaux vivants excitent toute notre sensibilité; un charme particulier, une sympathie profonde s'y rattachent et à

l'émotion qu'ils excitent, à la manière dont on les sent plutôt qu'on ne les juge, on reconnaît le foyer d'où ils émanent et la faculté dominante qui les inspira.

Revenons à ces sentiments qui se lient aux idées morales et ont un caractère de fixité, d'universalité dont paraissent dénués d'abord ceux qui s'attachent aux combinaisons des beaux-arts.

« Les opinions de l'imagination, dit Smith, d'où « dépend le sentiment que nous avons de la *beauté*, « sont très-fines et très-délicates; elles se modifient « aisément par l'habitude et l'éducation, tandis que « les sentiments moraux de l'estime et du blâme sont « fondés sur les passions les plus fortes de la nature « humaine : si l'on peut les ployer, on ne peut du « moins les pervertir entièrement (1). » En combinant, par exemple, dans sa pensée les actions et les traits du caractère d'un Néron, il est impossible de ne pas y rattacher un sentiment d'aversion et d'horreur, à moins qu'on n'ait cessé d'être homme; au lieu que dans les arts, la même combinaison qui plaît ou paraît belle à certains individus, dans tels temps et tels lieux, affectera peut-être d'une manière désagréable d'autres personnes placées dans des circonstances différentes. Mais dans les deux cas comparés, et soit qu'il s'agisse du bon et du beau moral des actions ou des caractères, soit qu'il s'agisse du beau sensible attribué aux choses, ou enfin du beau intellectuel qui s'attache à la contemplation des rapports

(1) *Théorie des sentiments moraux*, part. v, ch. II.

de nos idées, il y a également quelque chose d'*absolu* qui reste le *même* indépendamment de l'habitude et des caprices de la mode, et quelque chose de relatif qui change, comme les modes variables de la sensibilité, selon les habitudes des sens, ou les caprices de l'imagination. Ce qu'il y a de plus difficile, c'est d'assigner les limites de cet absolu, un et permanent, et du relatif, multiple et variable, de déterminer en quoi l'un et l'autre consistent. Les résultats de nos analyses antérieures trouveront ici leur application.

Le titre de *beau* s'applique à des ensembles de perceptions, d'images ou d'idées intellectuelles qui se combinent ou se succèdent dans un certain ordre. Ce titre est donc celui d'un genre très-élevé, illimité dans son extension. Lorsqu'on cherche à en déterminer le sens, il arrive, comme dans l'emploi de tous les termes généraux, qu'on le particularise ou l'individualise, jusqu'à un certain point, en prenant pour le type du beau telles images ou telles combinaisons familières qui paraissent les plus agréables. C'est là la plus grande cause des divergences d'opinions sur ce qui constitue la beauté, et ce qui fait aussi qu'il y a bien plus d'opposition entre les principes ou les théories des philosophes sur le beau, qu'il n'y en a dans les sentiments que les hommes attachent aux objets auxquels ils attribuent cette qualité.

Les impressions qui affectent immédiatement notre sensibilité, comme les odeurs, les saveurs, les qualités tactiles, combinées entre elles de la manière la plus propre à flatter nos sens, n'ont rien de commun avec l'idée ou le sentiment du beau. Nous exprimons

le rapport qu'elles ont avec notre sensibilité physique en disant qu'elles sont *bonnes, agréables;* jamais nous ne les appelons belles. Pour que cette dénomination pût s'y appliquer, il faudrait qu'elles fussent en rapport avec notre faculté active de percevoir, juger, comparer. Les affections simples dont nous avons étudié les lois (au commencement de cette partie), sont toujours avant la perception ou le jugement, qu'elles contribuent souvent à dénaturer ou à troubler.

Le beau et les sentiments qui l'accompagnent ne naissent jamais qu'à la suite de quelques jugements, ou opérations de l'esprit, qui les font naître et qu'ils servent à leur tour à soutenir et à animer. Une perception simple comme celle d'un vert tendre ou d'un rouge animé, le son prolongé de l'ut de l'harmonica pourra être accompagnée d'un sentiment agréable qui sera sujet à varier comme les dispositions de l'organe, mais en aucun cas, ce sentiment agréable n'est celui du beau qui ne peut se fonder sur une sensation simple, mais seulement sur une combinaison plus ou moins étendue de perceptions et d'idées.

Pour être belle, une combinaison ne doit pas seulement se former d'éléments perceptifs dont chacun soit agréable en particulier, il faut de plus que ces éléments aient une sorte de convenance, d'harmonie et de sympathie qui les rapproche et les unisse en un seul tout composé, qui représente à l'esprit une certaine variété ou multiplicité sous la forme de l'unité. *Omnis enim pulchritudinis forma unitas est.* Quel est le principe de cette convenance réciproque, en

vertu de laquelle certains éléments perceptibles, couleurs, sons, figures, sont propres à entrer dans une même combinaison qui ait la forme de l'unité et qui soit belle par cela même? Nous l'ignorons. L'expérience du corps sonore explique bien jusqu'à un certain point comment la combinaison des sons qui forment l'accord parfait a son principe dans la nature. L'ut fondamental, un, se divise de lui-même en trois autres sons simultanés qui en sont des parties aliquotes et l'accompagnement naturel. Mais, en partant de cette expérience, on ne saurait dire pourquoi le plaisir et l'idée de la beauté s'attachent précisément à tels rapports numériques déterminés, pendant qu'ils se trouvent exclus pour d'autres rapports qui ne diffèrent presque point des premiers; par exemple, pourquoi le rapport 5/6 qui est celui de la tierce mineure, étant très-agréable, celui de 6/7 forme-t-il une dissonnance fâcheuse à l'oreille? etc.

D'ailleurs, quand même on pourrait déduire de l'expérience du corps sonore l'explication de ce qui constitue telles combinaisons de sons comme agréables et belles, on ne pourrait étendre ces lois de l'harmonie à d'autres systèmes de perceptions, telles que celles de couleurs, de figures ou de formes visibles et tangibles. Certains ensembles ou assortiments de qualités nous plaisent ou nous paraissent naturellement beaux, d'autres nous déplaisent et nous semblent laids, et cela en vertu des principes mêmes de notre constitution, et des rapports naturels de notre faculté perceptive avec ses objets, rapports que nous pouvons constater par l'expérience et la

réflexion, mais non expliquer *a priori*. Ainsi, il est d'expérience qu'un dessin, un édifice, un ouvrage quelconque composé de plusieurs pièces ne peut plaire à la vue ou nous paraître beau qu'autant que ses parties symétrisent entre elles ; que les parties égales sont à égale distance de part et d'autre ; que les parties uniques sont placées au milieu de celles qui sont doubles, et, en un mot, que la combinaison forme un seul tout où notre faculté de comparer trouve un exercice facile et agréable, parce que rien ne s'y confond, ne s'y contrarie et ne rompt l'unité de dessin à laquelle l'esprit s'attache comme à la condition et à la règle essentielle du beau. Cette unité, ou la symétrie et l'ordre qui s'y rapportent, sont des lois naturelles de nos facultés de percevoir et de comparer. Elles dirigent l'enfant qui bâtit un château de cartes, comme elles président aux sublimes conceptions de Michel Ange qui conçoit et réalise dans l'espace l'idée sublime de la coupole de Saint-Pierre. Les combinaisons où ces lois essentielles et primitives sont observées, réveillent en nous l'idée ou le sentiment du beau ; elles nous plaisent sans que nous puissions en donner d'autres raisons, sinon qu'elles sont conformes aux lois essentielles et immuables du beau que la raison nous découvre dans l'*unité variée*.

La nature n'offre pas toujours des modèles pour ces combinaisons régulières qui réveillent l'idée ou le sentiment du beau pur et sans mélange, tel que l'imagination peut le concevoir, et que la sensibilité de l'âme le réclamerait pour remplir un besoin d'é-

motions qui tend toujours à s'accroître à mesure que l'habitude ou la familiarité des objets connus le rend difficile à satisfaire. Delà ce choix des qualités, des couleurs ou formes éparses dans divers objets, et qui, séparées, viennent se réunir dans une nouvelle combinaison, prototype de la beauté idéale, que l'imagination se plaît à orner de toutes les perfections qu'elle contemple sans cesse, qui sert de modèle à ses créations et devant qui elle se prosterne comme Pygmalion devant sa statue.

Les combinaisons d'idées qui forment chacun des arts paraissent d'abord se fonder ainsi sur des lois analogues à celles qui déterminent les classifications dont nous avons parlé dans l'article précédent. Il y a en effet, dans les deux cas, un certain exercice commun des facultés de comparer, d'abstraire et de combiner. Mais les analogies ou ressemblances qui déterminent la formation des classes d'objets ou d'idées que l'entendement réunit sous le même point de vue et représente sous le même signe, diffèrent essentiellement de ces autres analogies auxquelles l'imagination s'attache et qui satisfont aux besoins de la sensibilité. Toutes les qualités propres à exciter dans l'âme un même sentiment, quelque différentes qu'elles puissent être d'ailleurs, ont entre elles cette espèce d'analogie sentimentale, qui peut les déterminer à appartenir à un même genre, dont le sentiment deviendra le *unum et commune*, qui servira de point de ralliement à tous les éléments de la même combinaison. Ainsi, par exemple, sous le genre exprimé par ce signe *tragédie*, se trouvent comprises

toutes les combinaisons d'actions et de circonstances qui tendent à exciter dans l'âme la terreur ou la pitié, telles que la déclamation, la musique, la peinture, qui conspirent au même but, et qui s'unissent heureusement à la poésie dramatique, en étendent singulièrement les effets, et offrent à l'esprit et au cœur, dans l'unité du but, une variété et une complication singulière de moyens. C'est à une telle combinaison de moyens convergeant vers un même but, que s'attache éminemment le titre de beau.

Chaque art a ses signes qui lui sont propres, qui circonscrivent son domaine, et déterminent ses analogies spécifiques. La peinture et la sculpture ne peuvent parler à l'âme que par des couleurs, des formes, des situations, etc. ; elles se servent des images pour réveiller certains sentiments, et, comme elles ne peuvent saisir qu'une seule circonstance, un seul temps d'une action, leur effet est subit et instantané. La musique agit plus immédiatement sur la sensibilité ; elle lui parle et la remue sans avoir besoin du secours des images : c'est au contraire l'espèce du sentiment excité qui met en jeu l'imagination et qui lui ouvre la carrière indéfinie où elle est maîtresse de s'exercer suivant les lois données par la sensibilité première en exercice. Comme nos sentimens les plus doux, les plus vifs ne se développent que par succession et dans un temps, la musique sera toujours plus près du cœur que la peinture et les arts dont les signes s'adressent à la vue. La poésie qui s'adresse en même temps à l'esprit et au cœur par l'intermédiaire de l'ouïe a aussi des rapports plus naturels

avec la musique qu'avec la peinture à qui on l'a si souvent comparée. Le peintre réalise toutes ses combinaisons dans un espace, le musicien et le poëte les exécutent dans un temps.

Lorsqu'on a prétendu réduire tous les beaux-arts à un même principe, celui de l'imitation de la nature, on a forcé le sens de ce mot imitation, jusqu'à le dénaturer. Les sentiments que les beaux-arts se proposent toujours de réveiller dans l'âme par les moyens ou les signes appropriés à chacun d'eux, sont dans la nature humaine; le rapport des moyens entre eux, et avec le but, est aussi dans la nature des choses qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de changer. Quand le génie de l'artiste saisit ces rapports, et les applique à des combinaisons formées d'éléments de son choix, et qui n'ont point de modèle hors de son imagination, peut-on dire qu'il imite ou qu'il copie la nature? Sans doute la musique imite le bruit des vents, le roulement des vagues, celui du tonnerre, etc., mais c'est là le moindre de ses effets : sa grande puissance est dans les signes qui émeuvent la sensibilité d'une manière immédiate, excitent diverses passions, agitent ou apaisent tour à tour, sans éveiller aucune idée ou image déterminée dans l'esprit. Ce n'est point par le beau d'imitation, mais par celui d'expression que les grands artistes exercent tant d'empire sur nos âmes.

Toute imitation de la nature porte avec elle une idée de limites, mais le plus grand effet des arts même plastiques, c'est de reporter notre vue dans l'infini ou de lui en donner le sentiment. Vous me-

surez ce temple, dit un philosophe éloquent, en parlant de l'église de Saint-Pierre ; vous voulez connaître sa longueur et sa largeur ; pendant tout le temps que j'y ai été, je n'ai pensé qu'à Dieu et à l'éternité ; voilà sa véritable grandeur. Voilà aussi toute la puissance de l'art ; il nous fait sentir ce qui ne peut se montrer aux sens ni se représenter à l'imagination, tout ce qui ne peut être imité ni décrit. L'imitation est une entrave, et le génie des arts n'en veut pas : toute imitation exclut l'enthousiasme, et il n'y a pas de génie sans enthousiasme (1).

Il nous sera peut-être moins difficile à présent de répondre à la première question que nous nous étions proposée : Quelle est, dans les diverses combinaisons du beau, la partie qui reste la même et qui est invariable, indépendante des temps et des conventions, et quelle est celle qui varie, comme les habitudes, les usages et les modes ; en d'autres termes, qu'est-ce qui constitue le beau absolu et le distingue du beau relatif? Cette question revient à celle que nous avons déjà examinée au sujet des idées abstraites et générales. Le beau relatif correspond en effet aux classifications fondées sur des ressemblances inhérentes à la nature des modifications et sujettes à varier comme elles ; le beau absolu tient à ces formes identiques qui constituent l'unité réelle de chaque genre, et qui restent les mêmes quand les apparences sensibles changent incessamment.

Le beau dans les arts, comme le beau moral,

(1) Voyez les *Mélanges de littérature et de philosophie*, par F. Ancillon, tome I. *Essai sur l'idée et le sentiment de l'infini.*

consiste toujours dans l'unité variée. La vertu est belle parce qu'elle consiste dans l'ordre et l'harmonie des actions et des sentiments qui tendent à un seul but : au bien, à la perfection et au bonheur de l'espèce dont l'individu se considère comme une partie indivisible. Le vice est laid, parce qu'il est désordre et dissonnance.

Æstuat et vitæ disconvenit ordine toto (1).

Ce qu'on appelle le bon goût dans les arts n'est que ce sentiment de l'ordre et de l'harmonie qui cherche toujours l'unité dans la variété des modifications, et ne peut être satisfait que par elle. Il y a défaut ou corruption de goût toutes les fois qu'on perd de vue cette unité pour s'occuper uniquement de la variété des sensations de détail et de l'agrément attaché aux apparences sensibles. Telle est l'architecture gothique où la beauté, la grandeur de l'ensemble est sacrifiée à une multitude d'ornements superficiels ; telles sont ces peintures où l'exactitude et la vérité du dessin est sacrifiée à la richesse et à l'éclat du coloris ; ces pièces de musique où l'on cherche à étonner ou à satisfaire l'oreille sans s'adresser à l'âme. Gravina se plaignant de la dégénération du bon goût dans son pays, s'exprimait ainsi : « La « jouissance que l'on recherche actuellement sup- « pose l'absence de la véritable *idée ;* elle naît acci- « dentellement de certaines modulations de voix qui « flattent la partie animale de notre nature, c'est-à-

(1) Horace, Épître I, vers 99.

« dire les sens seuls, sans aucun concours de la rai-
« son. C'est ainsi que plaît le chant d'un rossignol ;
« c'est ainsi encore que les peintures chinoises peu-
« vent plaire par la variété et la vivacité de leurs
« couleurs sans aucun élément de vérité. »

On peut s'accoutumer à percevoir avec une sorte de plaisir sensuel ces combinaisons de modes ou de qualités sensibles qui n'ont point d'unité et ne disent rien à l'âme, de même qu'on s'accoutume au désordre et qu'on finit par commettre sans remords des actions contraires à la vertu ; mais les lois du bon goût, comme celles de la morale, n'en demeurent pas moins invariables, éternelles, alors même qu'elles sont oubliées ou méconnues. Ce qui flatte la partie animale, suivant l'expression de Gravina, ou qui est inhérent à la nature des modifications, est la partie sujette à varier dans les combinaisons qui sont conventionnellement belles, de même que les classifications objectives fondées sur des qualités superficielles et sujettes à changer, comme les dispositions de nos sens, sont toujours arbitraires et mobiles. Mais, parce qu'une chose plaît aux sens, il ne s'en suit pas qu'elle soit réellement belle. Ce qui plaît ainsi est presque toujours ce qui est conforme aux habitudes passives des sens, ou à certaines associations d'idées fortuites, dépendantes des circonstances, des temps, des lieux, de la société où l'on vit. Il faut tenir compte de ces associations et de ces habitudes lorsqu'il s'agit des jugements variables qu'on porte sur la beauté. Si les Chinois donnent une préférence d'habitude à des pieds excessivement petits et dis-

proportionnés avec les autres parties du corps, ce n'est pas qu'ils y rattachent l'idée ou le sentiment du beau ; mais c'est plutôt en vertu de quelque association première qui, transformée en habitude, attache quelque image voluptueuse à ces parties disproportionnées. Un objet qui flatte ainsi quelque passion personnelle peut plaire par association d'idées, sans toucher en aucune manière le sens du beau. Au contraire, un objet réellement beau peut ne point paraître tel, parce qu'il se trouve lié dans l'imagination à quelque idée ou sentiment pénible. On ne peut rien conclure de ces anomalies d'imagination et de sensibilité, contre l'existence des règles du beau qui restent toujours ce qu'elles sont, d'après notre nature intelligente et sensible, malgré les caprices de la mode et les changements de nos habitudes.

Les sens externes, ni même l'imagination ne sont point les juges du beau essentiel et réel, ils ne s'attachent qu'à la variété des impressions agréables en elles-mêmes, dont ils forment différentes combinaisons qui sont arbitraires, sans règle, dès qu'elles s'écartent jusqu'à un certain point de l'imitation des objets réels. C'est ainsi que l'on pourrait concevoir la formation de ces idées archétypes d'un beau artificiel et de convention, qui varie comme les modes, les usages, les climats, les degrés de sensibilité des nations et des individus.

L'artiste qui se forme son type de la beauté sur ces impressions familières, alors même que ce goût naturel qui juge en sentant, le porte à choisir celles qui sont les plus agréables, ou qui plaisent au plus

grand nombre, ne s'élève pas jusqu'au vrai beau : ses tableaux revêtus de couleurs locales ne sortent point des limites étroites du pays, du temps et du sol qui les ont vus naître.

La réflexion, et des études profondes, conduisent le grand artiste jusqu'aux sources du beau essentiel et réel, qui seul a droit à l'admiration et aux hommages universels de tous les êtres intelligents. Il les trouve hors de la sphère des sensations, dans ces rapports ou proportions fixes et invariables des parties entre elles et avec une unité constante. Sa pensée s'attache à tels rapports numériques, à telle ligne une, dans la variété des contours qu'elle suit, à telle forme une dans tous les objets qui appartiennent au même genre du beau. C'est après avoir saisi et bien déterminé cette forme dans l'abstrait, que l'artiste l'individualise dans le concret par la combinaison des couleurs, des figures et de tous les signes qui s'adressent aux sens. Mais cette combinaison, cette image individuelle renferme, outre la beauté sensible et finie, une beauté plus réelle, plus constante, que les sens seuls ne peuvent saisir.

Comme l'entendement du géomètre tire de l'espace la notion du cercle parfait et celle de toutes les courbes régulières, ainsi le génie de l'artiste qui crée sur ce modèle de beauté idéale un chef-d'œuvre tel que l'Apollon du Belvédère, réalise dans le bloc de marbre cette ligne uniforme et parfaitement une dans tous ses points d'inflexion, qui représente et renferme en elle toutes les perfections d'un corps divin, que les plus belles formes humaines ne sauraient

atteindre, pas plus que les formes circulaires de la nature n'égalent le cercle géométrique. On dit que Praxitèle composa la statue de Vénus en empruntant les beautés éparses des filles de la Grèce. Mais si ce célèbre statuaire avait ainsi composé son ouvrage de pièces détachées, sa Vénus aurait été inférieure sans doute à chacune des beautés particulières qui lui avaient servi de modèles ; la composition aurait choqué les règles du beau, elle n'aurait point été une.

Non ut placidis coeant immitia (1).

Ce n'est point ainsi par combinaison ou agrégation artificielle de parties naturellement disjointes, que l'esprit forme l'idée de la beauté. Le génie ayant en sa puissance les données acquises de la réflexion, s'inspire par la chaleur d'un sentiment, et conçoit cette idée d'un seul jet ; tout s'y tient, tout y est fait l'un pour l'autre, tout s'y rapporte à la même unité fondamentale ; c'est comme dans le système de l'univers dont chacune des parties suppose toutes les autres, ne peut être conçue comme ayant été formée avant ou après, et exclut toute idée de succession dans la pensée et la volonté créatrices.

Le système de l'univers nous représente bien le type de la beauté, de la perfection ; mais il n'est éminemment beau que pour l'être intelligent qui sait y découvrir l'unité de dessein dans la complication extrême des parties, l'unité de force dans la variété infinie des mouvements.

(1) Horace, *Art poétique*, vers 12.

Avant Copernic, l'observation des phénomènes avait bien fait connaître cette variété de mouvements, et l'imagination avait créé ou combiné une multitude de moyens hypothétiques pour expliquer et concilier entre elles les apparences sensibles. Mais, parce que ces combinaisons manquaient de simplicité et d'unité, elles choquaient les règles du beau et du vrai, identiques dans leur source et seules invariables dans le flux perpétuel des hypothèses et des opinions humaines (*opinionum commenta delet dies*). Le génie de Copernic forma cette grande combinaison des mouvements de la terre et des planètes autour du soleil immobile, combinaison vraie et éminemment belle en ce qu'elle est parfaitement une.

Je quitte à regret un sujet attrayant qui m'entraînerait trop loin de mon but, et qui demanderait à être traité *ex professo*. Ce n'est que par occasion qu'il s'est offert dans l'analyse des phénomènes psychologiques qui dépendent de nos facultés de comparaison et de combinaison des idées. J'ai voulu appuyer par un exemple ma distinction précédente entre les idées de classes ou de genres purement artificielles, en tant qu'elles ne sont que des collections de modes abstraits des sensations et qu'elles dépendent de la nature de ces sensations comparées, et les idées abstraites, réflexives qui emportent avec elles une réalité permanente, supérieure à ces sensations, indépendante d'elles, qui reste quand elles varient, et constitue le *unum* et le *commune* des genres qu'elle embrasse. Je crois avoir montré qu'il y a de même un beau sensible, fondé sur une com-

binaison, ou une sorte d'unité collective et artificielle qui change comme les éléments dont elle se forme, selon les temps, les lieux, les habitudes passives, et un beau intellectuel absolu, fondé sur une unité réelle, abstraite de toutes les impressions des sens, de tous les signes sensibles qui servent à l'individualiser.

Cette unité réelle est celle de l'idée qui sert de point d'appui ou de ralliement à toutes les conceptions du génie des beaux-arts. Les émotions ou les passions s'attachent à des combinaisons sensibles, variables comme elles, et que souvent elles déterminent; les sentiments de l'âme les plus purs et les plus élevés s'attachent aux idées du beau réel et participent à leur caractère de constance, de fixité.

Pour nous renfermer dans les limites du système dont il s'agit actuellement, nous n'aurions dû parler que du beau sensible ou de comparaison; mais nous avons cédé aux mêmes motifs qui nous ont précédemment engagé à anticiper, au sujet des idées générales et abstraites, sur les lois du système réflexif qui feront l'objet de la section suivante. On conçoit souvent mieux certains résultats d'opérations intellectuelles, ou certains phénomènes de notre intelligence, en les distinguant de ceux dont ils diffèrent et avec lesquels on est enclin à les confondre, qu'en les considérant dans ce qu'ils sont en eux-mêmes.

C. — Des sentiments.

Dans le système de l'affectibilité pure, toutes les intuitions, les images et les mouvements suivent les impressions affectives reçues par l'organisation vivante; tout est subordonné à ces affections. Dans le système sensitif, elles conservent encore la prédominance : ce sont elles qui déterminent le plus souvent l'apparition des images, les croyances qui s'y joignent, et les désirs ou les émotions qui s'y rapportent. Les analyses contenues dans la section précédente offrent assez d'exemples propres à confirmer cette initiative nécessaire que prend la sensibilité spontanée sur les phénomènes de l'imagination, et par elle sur les aperceptions d'un être actif et intelligent. Au contraire, dans le système actuel de l'attention, les sentiments ne naissent dans l'âme qu'à la suite des perceptions ou des comparaisons de l'esprit, qui doivent nécessairement les précéder et sans lesquelles ils ne pourraient avoir lieu. L'idée et le sentiment du beau viennent de nous en fournir un exemple qui peut être confirmé par l'analyse d'autres sentiments.

Les philosophes qui ont subordonné à la sensation toutes les facultés de l'esprit humain, ont étendu au système intellectuel entier ce qui n'appartient qu'aux deux premières divisions que nous avons considérées, où la sensibilité première en exercice donne en effet son ton et sa forme propre aux images et aux croyances entraînées dans sa direction. Les méta-

physiciens purs qui ont voulu tout ramener à l'unité systématique de pensée, ont transporté aux affections de l'animal qui se meut, ce qui n'appartient qu'aux sentiments de l'être intelligent, qui est affecté par le résultat de ses propres opérations. C'est ainsi que Descartes et Leibnitz s'accordent à dire que les impressions immédiates de la sensibilité la plus passive, ne sont agréables ou désagréables qu'en tant qu'elles se rapportent à la conscience actuelle de quelque perfection ou imperfection, dont l'âme s'affecte en tant qu'elle juge. ***Tota autem nostra voluptas posita est in alicujus nostræ perfectionis conscientiâ*** (1).

Ces deux points de vue opposés sont vrais chacun dans le système de facultés auquel il se rapporte. Il est vrai que l'affection est avant le jugement, et que plusieurs croyances s'y rapportent : il est également vrai que le jugement est avant le sentiment de l'âme, qui attend en quelque sorte pour s'affecter, que l'entendement ait prononcé sur ce qui est conforme ou opposé à l'ordre, à l'harmonie, au perfectionnement où elle aspire. Nous avons vu un exemple de ce dernier cas dans l'idée et le sentiment du beau, où le plaisir attend en quelque sorte pour se faire sentir, que l'entendement ait prononcé que l'objet est beau, ou qu'il ait exécuté les opérations de comparer, d'abstraire, de combiner. Ne serait-il pas absurde de ranger dans la même catégorie les impressions immé-

(1) Voyez Descartes, *Lettres à Élisabeth.* — Leibnitz, le tome II de ses œuvres, et, en particulier, les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 17.

diates de la sensibilité, et de dire qu'elle attend aussi pour être affectée par des odeurs, des saveurs, des qualités tactiles agréables ou désagréables que l'entendement ait jugé si ces sensations sont favorables ou contraires à la perfection de l'âme ou du corps?

Les mêmes opérations actives qui font naître l'idée ou le sentiment du beau donnent lieu aussi à d'autres sentiments de l'âme, sur lesquels nous devons nous arrêter pour compléter l'analyse des phénomènes qui rentrent dans le système actuel.

« Ce qui est nouveau et singulier, » dit Smith, dans un fragment sur l'histoire de l'astronomie « excite « *l'étonnement;* ce qui est inattendu, la ***surprise;*** ce « qui est grand ou beau, l'***admiration*** (1). » Quoique cette synonymie ne soit peut-être pas très-exacte, elle est du moins propre à marquer les nuances de ces sentiments, qu'on a souvent confondus entre eux, et avec l'effet immédiat des impressions sur les sens.

Que dans le silence des sens et le recueillement de la méditation un bruit soudain vienne frapper mon oreille; que dans l'obscurité de la nuit un météore brille à mes yeux et éclaire l'espace, tout mon corps frissonne et est agité d'un mouvement convulsif; j'éprouve une émotion subite qui me gagne le cœur, avant que l'esprit ait eu le temps de s'occuper de sa cause. La surprise naît toujours d'un contraste entre l'état antérieur de notre sensibilité et celui où une impression nouvelle tend à la porter : l'émotion qui résulte de ce contraste se proportionne à la diffé-

(1) Voyez les *Essais philosophiques* de Smith, publiés par M. Dugald Stewart et traduits par M. Prévost, tome I, page 139.

rence ou à l'opposition de deux états de l'âme, et peut être portée à un point où, dépassant toutes les forces de la sensibilité, elle l'absorbe et la détruit, comme on l'a vu quelquefois dans un passage trop subit de la tristesse ou du désespoir à une joie excessive.

Je dis que la surprise est une *émotion* et non pas un *sentiment*, parce qu'elle précède toute comparaison et qu'elle en est indépendante. Le bruit soudain qui me frappe et me tire de la rêverie, le météore qui brille tout à coup à mes yeux, l'objet nouveau et extraordinaire qui se présente pour la première fois, m'ont donné l'émotion de la surprise avant que j'aie pu me rendre compte de la cause du phénomène. Si cette première émotion est vive jusqu'à un certain point, elle fera naître la crainte, la terreur, entraînera l'imagination, suggèrera des croyances illusoires, enfin donnera lieu à tous les phénomènes de l'ordre sensible, étranger à nos facultés actives d'attention et de comparaison.

Lorsque la surprise est modérée et que l'intelligence en exercice a déjà contracté des habitudes, la première émotion ne servira qu'à mettre ses facultés en jeu ; l'individu cherchera à attribuer le phénomène à quelque cause naturelle, l'objet nouveau à quelque genre, classe ou espèce d'être qu'il connaît. Si la comparaison faite amène le jugement d'attribution, à l'émotion de la surprise succède le sentiment agréable attaché à la découverte d'un rapport nouveau, qui grossit la masse de nos connaissances et semble étendre notre être. Si, au contraire, le phé-

nomène ou l'objet nouveau n'offre aucune analogie avec ce qui est connu, ne rentre dans aucune des classes ou espèces dont nous avons les signes, l'étonnement naît et va toujours croissant, à mesure que les efforts de l'esprit pour comparer et trouver des analogies se multiplient sans aucun résultat.

L'être intelligent seul peut s'étonner, lorsque des phénomènes imprévus ne rentrent pas dans le champ de ces associations d'idées où il est toujours porté à renfermer la nature. Ce sentiment, produit de l'activité de l'esprit et d'une connaissance commencée, féconde et développe à son tour les germes d'une multitude de connaissances, dans la physique en particulier. L'homme ignorant est surpris de tout ce qui frappe ses sens pour la première fois ; il n'y voit que des miracles (1). Il faut avoir déjà acquis beaucoup d'idées pour savoir s'étonner. C'est l'étonnement que produisent quelquefois certains écarts apparents dans la marche de la nature, qui donne le mouvement à l'esprit humain, lui révèle le secret de ses forces, le pousse dans la carrière indéfinie ouverte à sa perfectibilité, et finit par soumettre à son intelligence les lois qui régissent l'univers.

Descartes considère l'étonnement comme un excès de l'admiration (2). Je crois que ces sentiments ne sont pas de la même espèce : le sentiment de l'admiration n'est autre que celui du grand, du sublime dans la nature ou les arts ; il peut aussi être précédé

(1) Quid non in miraculo est, dit Pline, cum primum in notitiam venit ?

(2) Les *Passions de l'âme*, deuxième partie, art. [illegible].

de la surprise, mais il diffère de l'étonnement, en ce que ce dernier sentiment n'est produit que par les objets nouveaux qui sortent du cercle de nos connaissances habituelles et que nous cherchons vainement à y rattacher. Au contraire, plus nous étudions, mieux nous connaissons ce qui est grand et beau en soi, plus nous sommes frappés d'admiration. D'autres fois, nous admirons d'autant plus que notre âme transportée dans un ordre infini qu'elle désespère d'embrasser, s'abandonne à ce sentiment ineffable qui absorbe toute idée, exclut tout effort de pensée. L'admiration ne peut appartenir qu'à une nature intelligente; il faut avoir beaucoup pensé pour savoir admirer ce qui est grand : ce beau naturel que nous pouvons connaître, et plus encore cet infini idéal que nous devons toujours ignorer.

Les sentiments dont nous venons de parler, quoiqu'ils soient accompagnés d'émotions, en diffèrent toujours essentiellement, en ce qu'ils s'attachent à la contemplation de certaines idées propres à les faire naître, et qu'ils sont indépendants de la croyance, ou de la réalisation de ces idées hors de l'esprit, sur laquelle ils n'influent en aucune manière comme le font les émotions dont nous avons parlé. Ainsi la contemplation des idées les plus abstraites et de leurs rapports nouveaux que l'intelligence aperçoit entre elles, peut faire naître dans l'âme les sentiments du beau, de l'admiration, sans qu'elle soit portée à leur attribuer une réalité indépendante. Observons de plus que ces sentiments sont invariables et constants dans toutes les dispositions organiques; ils naissent

infailliblement toutes les fois que l'entendement perçoit les rapports des idées, tandis que les émotions, même celles qui proviennent des croyances ou des images, supposent toujours quelques dispositions antérieures de la sensibilité, sans lesquelles elles ne sauraient naître (1).

Rien de plus important et de plus curieux à observer que l'influence opposée et alternative des émotions ou des passions, et celle des sentiments, sur la conduite et les actions de l'être moral.

L'homme qui se laisse diriger par ses émotions, cède toujours à la disposition affective du moment : tantôt bienveillant et doux, tantôt misanthrope, dur et emporté, ses jugements sur les êtres et les choses suivent tous les modes variables de sa sensibilité, tous les caprices de son humeur. Il se dirige toujours d'après des affections particulières qui, se concentrant dans les limites d'un lieu, d'un temps, d'un objet présent, lors même qu'elles sont sympathiques et morales, comme la pitié, la bienveillance, peu-

(1) Descartes observe très-bien, au sujet de l'admiration, que cette passion diffère de toutes les autres en ce que, contrairement aux émotions ordinaires, elle ne produit aucun changement dans le cœur. La raison qu'il en donne, c'est que ce sentiment, « n'ayant « pas le bien ou le mal pour objet, mais seulement la connaissance « de la chose qu'on admire, il n'a point de rapports avec le cœur « et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau où sont les organes des sens qui servent à « cette connaissance. » (*Les Passions de l'âme,* Part. II, art. LXXI.)

Descartes aurait pu généraliser cette observation et s'en servir comme d'un caractère très-propre à distinguer les affections et les émotions qui forment nos croyances, des sentiments de l'âme qui résultent des jugements ou opérations intellectuelles.

vent blesser les lois du devoir et de la justice (1). Les émotions sympathiques elles-mêmes, qui sont le fondement de la sociabilité et le premier attribut d'une nature morale, peuvent aller directement contre ces lois, en nous portant tantôt à repousser ou à fuir l'être qui souffre pour nous délivrer de la peine qu'occasionne sa présence, tantôt à secourir, ou d'autres fois à sauver le coupable malheureux, et à être ainsi cruel envers les bons par une pitié mal entendue pour les méchants.

L'homme qui n'a pour principes d'actions que des sentiments est un modèle de constance et d'égalité de caractère. Les idées des rapports vrais et absolus qu'il soutient avec les êtres n'étant pas susceptibles de changement, les sentiments qui s'y rattachent seront immuables. Il éprouve sans doute des changements dans ses dispositions et son humeur, mais ces variations n'auront aucune influence sur sa conduite extérieure ni sur les principes qui la dirigent; elles seront toutes au dedans de lui-même et n'auront que sa conscience pour témoin. Aux idées qui constituent la félicité publique et particulière, le bien-être des individus, l'amélioration et le perfectionnement de l'espèce, s'allient en lui tous les sentiments grands et généreux, toutes les affections bienveillantes et sympathiques. Ces sentiments étendus sur la grande famille dont il fait partie, ne sortiront

(1) La vérité des sentiments tient beaucoup à la justesse des idées. (J.-J. Rousseau, *Émile.*) — Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut l'étendre sur tout le genre humain. (*Idem.*)

jamais des bornes de la justice et ne pourront dégénérer en faiblesse.

Sous l'empire des émotions et des passions, l'être sensible ne s'attache qu'au plaisir actuel, comme au seul bien, et repousse la peine présente qui est le seul mal. Sous l'empire des sentiments, l'être moral voit, dans un bien présent, des maux éloignés représentés par des idées ou des souvenirs qui deviennent des prévoyances; et dans un mal actuel, des biens à venir, dont l'imagination lui procure une sorte de jouissance anticipée. Entre ses passions et ses sentiments, il s'élève une lutte d'où la vertu sort triomphante. L'impression, ou le plaisir actuel, est mis en balance avec l'idée ou le souvenir de la peine qui doit en résulter; ou bien, la privation, le mal du moment se compare avec l'idée du bien à venir. De cette comparaison résulte la préférence accordée au mal apparent actuel sur le plaisir présent. Cette préférence est déterminée par le sentiment, comme le sentiment l'est par la comparaison établie entre les impressions et les souvenirs. L'activité de l'attention rendant l'idée plus vive, en rapproche, pour ainsi dire, l'objet, et accroît le sentiment qui y est associé, au point de le faire prévaloir sur l'émotion présente, qui s'affaiblit et prend à son tour les couleurs d'un objet éloigné. C'est ainsi que la liberté morale se trouve garantie.

La sensibilité est essentiellement limitée; la volonté, ou la liberté morale, est une force indéfinie qui peut s'accroître en proportion des obstacles. L'activité n'est point, comme on l'a dit, dans la préfé-

rence, pas plus que la volonté n'est dans le désir. On ne préfère qu'après avoir comparé. Or, c'est dans la comparaison qu'est l'activité; la préférence n'en est que le résultat (1). L'homme sensible préfère nécessairement le meilleur, mais le meilleur n'est reconnu ou jugé tel que par l'être actif qui fait un effort pour le chercher, et qui y arrête volontairement sa pensée. L'inattention et la légèreté de l'esprit sont peut-être les premières causes de l'immoralité; le défaut d'affections sociales qui fait les grands coupables est plus rare qu'on ne pense.

La liberté morale est placée entre les passions qui s'exaltent par la sensibilité physique, et les sentiments qui s'avivent par la puissance de la volonté,

(1) Charles Bonnet a fait de grands efforts pour concilier le principe d'activité de l'âme avec la sensibilité à laquelle il la subordonne. Ce qu'il dit sur la préférence annonce tout son embarras, fait sentir le défaut de toutes ses analyses et y décèle une sorte de cercle vicieux.

« Au moment que la statue a éprouvé la seconde sensation, elle « s'est rappelé la première, elle a préféré l'une à l'autre. — *Vouloir* est cet acte d'un être sentant ou intelligent, par lequel il « préfère, entre plusieurs manières d'être, celle qui lui procure le « plus de bien ou le moins de mal. — La volonté est donc subor« donnée à la faculté de sentir ou de connaître. Ce sont les sensa« tions ou les perceptions qui déterminent l'exercice de la volonté. » (*Essai analytique*, ch. XII.)

Mais d'où vient que telle sensation lui plaît plus? Est-ce seulement en vertu de la manière d'agir de l'objet sur l'organe? Alors l'individu ne fait qu'obéir à l'attrait instinctif du besoin; il ne préfère pas, il n'agit pas, etc. Mais une impression actuelle vive et agréable par elle-même, ou par les dispositions organiques, est comparée à un souvenir, à une idée d'abord faible et languissante; l'activité de l'attention donne à ce souvenir une vivacité égale ou supérieure à l'impression; le bien éloigné, ainsi représenté avec les couleurs vives du présent, plaît davantage que le bien actuel et, par suite, est préféré. L'activité est donc avant la préférence qui lui est subordonnée, dans tous les cas où il y a choix, liberté, comparai-

fixée sur les idées qui peuvent les faire naître. Anéantissez l'une des deux forces antagonistes, et il n'y a plus de liberté, parce qu'il n'y a qu'un seul parti, qu'une impulsion ou une détermination unique. L'homme qui suit la loi du devoir par un sentiment de préférence est heureux; celui qui enfreint cette loi sent qu'il *eût pu* la préférer : il est malheureux. Voilà la sanction des lois morales.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME SECTION.

Par le développement des facultés comprises dans le système sensitif, et de toutes les opérations qui en dépendent, dont nous avons fait l'analyse dans la seconde section, l'individu modifié par les impressions des objets, apprend à connaître ce qu'il est comme être sentant, par rapport aux impressions qui le mo-

---

son. En d'autres termes, l'âme n'est pas active, en tant qu'elle préfère ce qui est le plus agréable à la sensibilité, mais en tant qu'elle élève une idée, un souvenir à ce degré où il plaît plus à la conscience, ou au sens interne, que l'impression ne plaît aux sens externes.

« Un être sentant ne peut être déterminé à agir qu'en vertu « d'une perception ou d'une sensation agréable ou désagréable « dont il est affecté. » (Je l'accorde pour l'être sentant.) « L'action « de cet être est un effet qui doit avoir son principe, ou sa raison, « dans quelque chose qui a précédé immédiatement. Cette chose « qui a précédé l'action, cette chose qui a en soi le principe ou la « raison de l'action est une perception ou une sensation. » (*Essai analytique*, chap. XI.) Tout dépend de là. Si le *vouloir* n'est pas un acte primitif, s'il y a quelque chose avant lui, il n'y a point d'activité ni de liberté proprement dite.

difient, indépendamment de tout rapport de ces impressions aux objets qui les causent.

Dans l'exercice de la faculté d'attention, l'être actif qui compare apprend à connaître ce que les objets perçus sont entre eux et par rapport à lui ; mais les divers rapports de ressemblance dont il acquiert les idées sont inhérents aux modifications ou qualités comparées, et changent ou varient avec elles. Ce sont de tels rapports que nous avons considérés dans cette section. Dans celle qui va suivre, nous montrons la faculté de réflexion et celles qui en dérivent, appliquées à connaître ou à étudier ce que nous sommes en nous-mêmes, indépendamment des autres êtres, et ce que ces êtres sont en eux-mêmes, indépendamment de nous.

Le premier système, comme nous l'avons indiqué déjà (1), représente l'état d'enfance, voisin de celui d'animalité, où l'homme est conduit par les sensations. Le second représente la jeunesse, l'âge de l'imagination, des beaux-arts, des sciences naturelles et synoptiques. Le troisième représente l'âge mûr, qui est celui de la philosophie et de la réflexion.

Par les facultés d'attention et de comparaison, nous ne pouvons obtenir que des idées de relation, dépendant de la nature des modifications et des impressions comparées. Par les facultés de réflexion et de raisonnement nous concevons des notions et des rapports intellectuels indépendants des modes de la sensibilité, rapports qui resteraient les mêmes quand

(1) A la fin de la section deuxième.

même les modes ou l'organisation dont ils dépendent seraient entièrement changés. Les psychologues se sont attachés à l'analyse spéciale des phénomènes compris dans les premiers systèmes, et ils sont parvenus à une multitude de résultats intéressants sur les lois de ces phénomènes, sur les principes des sciences naturelles et les méthodes qui leur sont propres. Mais l'erreur a été de croire que toute la philosophie se bornait là, ou ne pouvait s'étendre plus loin que nos sensations et leurs résultats comparés. Nous chercherons à montrer le contraire. Nous avons déjà indiqué les notions et les rapports intellectuels indépendants des modes de la sensibilité. Il s'agit de les caractériser maintenant d'une manière plus expresse, en analysant les facultés dont ils dépendent.

Les opérations intellectuelles dont nous avons parlé précédemment supposent bien l'emploi des signes institués, mais en les recevant tout formés, comme des perceptions liées à d'autres perceptions ou idées : aucune d'elles ne serait propre à les instituer. Il s'agit donc de montrer d'abord comment la réflexion seule a pu, et peut encore instituer les signes qui sont les instruments nécessaires de toute connaissance *réelle*.

SECTION QUATRIÈME.

SYSTÈME RÉFLEXIF.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ORIGINE DE LA RÉFLEXION. — COMMENT CETTE FACULTÉ PEUT SE FONDER SUR L'EXERCICE DES SENS DE L'OUÏE ET DE LA VOIX.

Dans la perception qui résulte d'un déploiement d'activité sur l'objet sensible, il y a, comme nous l'avons assez vu dans toutes les analyses antérieures, une partie variable et une partie qui ne l'est pas. La première est inhérente aux impressions de la sensibilité, ou dépend des conditions organiques, tellement que si ces conditions étaient changées, ou si les formes de notre organisation étaient autres qu'elles ne sont, cette partie variable de la perception, et tous les rapports, toutes les combinaisons où elle entre seraient nécessairement changés. Ainsi, par exemple, les espèces ou genres artificiels sous lesquels nous rangeons nos sensations de couleurs rouges, vertes, etc., et de saveurs, d'odeurs douces ou amères, de corps chauds ou froids, polis ou rudes

au toucher, etc., ne seraient plus les mêmes, et il y aurait de nouveaux genres fondés sur de nouveaux rapports aperçus entre d'autres modifications.

Mais ce qui demeurerait identique, dans toutes les formes possibles d'organisation, c'est ce qui reste constamment le même dans toute la variété de nos sensations actuelles, quelles que soient leurs différences spécifiques. C'est, dans l'exercice du toucher actif en particulier, le rapport commun d'attribution à l'unité de résistance; rapport invariable puisqu'il ne dépend en aucune manière des formes de l'organisation ni des modes de la sensibilité, et qu'il subsisterait identique, comme nous l'avons vu, quand même le toucher se trouverait réduit à un ongle mobile qui ne s'appliquerait que par un point aux objets solides. Ce serait, dans toutes les sensations localisées, l'attribution à un siége organique; dans toutes les intuitions, le rapport à un même espace; enfin, ce qui est très-notable, dans tous les modes qui dépendent d'un mouvement, d'un effort que la volonté commence et qu'elle seule détermine, le rapport d'attribution à la cause *moi* force productive, unique. Ces rapports, et le dernier surtout, qui constituent la forme de nos aperceptions, ou le *un* dans le multiple, tendent sans cesse à se confondre avec les impressions passives de la sensibilité, et pour ainsi dire à s'absorber en elles. A peine concevons-nous maintenant qu'il y ait quelque unité constante dans la variété des sensations; à peine distinguons-nous ce qui est perçu et jugé de ce qui est senti ou de ce

qui affecte simplement la sensibilité. De là cette assertion générale adoptée par plusieurs philosophes de différentes écoles que les premières idées venues des sens sont purement passives, ou réduites à des modes de réceptivité et que, par suite, l'entendement est passif. De là aussi l'aveuglement où l'on est sur la nature et l'origine de l'idée de cause et de force à laquelle on prétend substituer la simple liaison des images ou des phénomènes qui se succèdent dans un temps, sans s'informer d'où nous vient l'idée du temps.

Je dis que nous concevons à peine l'unité de *moi*, de cause, de sujet et d'objet dans la variété des sensations ; mais si nous n'en avons pas la conception distincte et séparée, cette unité ne nous est pas moins donnée nécessairement dans le concret, avec toute perception ou représentation distincte dont nous ayons la conscience. Par cela seul en effet que nous existons comme personne individuelle, nous avons, je ne dis pas l'idée ou la conception, mais un sentiment de notre unité personnelle, de l'unité de la durée continuée du même *moi*, de notre causalité dans les actes ou mouvements volontaires, et aussi du durable de quelque force ou substance hors de nous. Ce sont les conditions nécessaires de toute pensée, de toute existence individuelle aperçue ou sentie. Ce sont des faits primitifs qui, pour être confondus, déguisés sous la variété des impressions sensibles qui les obscurcissent ou les altèrent par leur mélange, n'en subsistent pas moins invariablement au fond du sens intime de chacun où nous pouvons les reconnaître.

Mais par quel moyen, quelle faculté, pouvons-nous apprendre à reconnaître ces faits simples et primitifs, les séparer ou les abstraire de tout ce qui n'est pas eux, transformer en idées ou notions les sentiments confus que nous en avons, penser enfin ce qui nous fait penser? Cette pensée intime est-elle possible, et comment l'est-elle? De quelle nature sont ces produits? Sont-ce de pures abstractions, sont-ce des réalités? ou plutôt l'abstrait lui-même n'est-il pas ici le réel?

Cette dernière question se trouve résolue à l'avance par ce que nous avons dit de l'exercice d'un toucher actif, qui serait réduit au sens de l'effort, et dénué de toutes les formes de la sensibilité extérieure. Nous avons vu comment ce qui n'existe pour nous qu'en abstraction, le point, la ligne mathématique et les rapports invariables des formes et des nombres se trouverait naturellement dans le point de vue d'une double aperception médiate et immédiate, externe et interne, et constituerait un monde des réalités sur lequel l'imagination et la sensibilité ne répandraient plus ces apparences variables qui fournissent au scepticisme ses moyens de ruine et de destruction universelle. Mais on pourrait nous reprocher de n'établir que sur des hypothèses la science des réalités dont nous cherchons les principes, et d'avoir substitué des abstractions, ouvrages de l'esprit, aux faits réels et primitifs de la nature pensante, sur lesquels cette science peut reposer. Pour éloigner ces reproches, lever tous les doutes qui pourraient rester encore sur la nature des faits

primitifs, et mettre en évidence les lois de la faculté de réflexion qui leur est seule appropriée, je suivrai ici une méthode plus rapprochée de l'expérience.

J'appelle *réflexion* cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit dans un groupe de sensations, ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l'unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, des modifications variables au même *moi*, sujet d'inhérence, et avant tout des mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté *moi*.

La réflexion a son origine dans cette aperception interne de l'effort ou des mouvements que la volonté détermine; elle commence avec le premier effort voulu, c'est-à-dire avec le fait primitif de conscience. Mais cette conscience de l'effort s'enveloppe dans les affections passives avec qui elle se trouve unie dès l'origine. Elle s'enveloppe dans le sentiment des modes qui résultent en tout ou en partie de l'effort volontaire, et que l'attention distingue les uns des autres, sans pouvoir en distinguer le sujet d'inhérence ou la cause productive. C'est ainsi, comme nous l'avons dit, que les opérations actives du toucher se confondent avec les impressions des qualités tactiles, celles du regard avec les représentations des couleurs et ainsi des autres sens. Ainsi nous nous regardons comme passifs dans des perceptions qui résultent du déploiement de l'activité la plus ex-

presse ; ainsi nous pouvons répéter librement une série d'actes quelconques sans avoir la conscience distincte de l'exercice du pouvoir ou de la puissance qui effectue ces actes.

C'est une loi bien remarquable de notre nature agissante et pensante, soumise à toute l'influence de l'habitude, qui facilite toutes ses opérations, en même temps qu'elle l'aveugle sur leur commun principe ; c'est, dis-je, une loi de cette nature que, dans une série plus ou moins longue d'actes ou de mouvements volontaires, associés chacun à une impression, une image ou un mode passif et leur servant de signes, l'effet de ces signes disparaît au regard de la conscience, et la série entière devient comme passive et spontanée. Qu'est-ce donc qui pourra nous rendre le sentiment distinct de notre effort, ou plutôt nous donner la première idée de notre activité, exercée dans la perception même, nous faire apercevoir l'unité de cause dans la variété des effets qu'elle produit, l'unité de substance dans la multiplicité des modes, et de là nous conduire par une suite de progrès plus étendus, quoique toujours soumis à la même loi, à concevoir l'unité, l'identité d'un principe, d'une notion fondamentale dans la variété des conséquences ou des idées qui s'en déduisent ?

Si l'être moteur et pensant était réduit au sens de l'effort, il aurait l'aperception interne de tous les mouvements déterminés par la même volonté une qui les effectue. Il pourrait être dit les réfléchir, puisque dans la libre répétition de ces mouvements,

et en faisant abstraction des effets de l'habitude, il aurait la conscience du pouvoir ou de la cause qui les effectue. Mais ce n'est là qu'une hypothèse abstraite à laquelle il est pourtant nécessaire de remonter pour trouver l'origine de nos premières idées d'existence, de cause, etc.

Tel que nous l'avons considéré jusqu'ici, le sens de l'effort n'est point isolé, dans la nature, des organes de nos impressions passives auxquelles s'unissent tous ses produits, et dans lesquelles ils s'enveloppent, comme nous l'avons dit. Pour que ces produits pussent se développer, et pour que la réflexion, qui y trouve son fondement ou son mobile propre, pût y demeurer attachée, il faudrait que le sens de l'effort se trouvât lié à quelque organe de sensation, de telle manière que ses produits se trouvassent revêtus, pour ainsi dire, d'une forme sensible exclusivement subordonnée comme lui ou par lui à la volonté, de telle manière que l'être moteur et sensible, qui s'attribuerait les mouvements comme en étant la cause unique, s'attribuât par là même les impressions qui résulteraient de ces mouvements, ou de l'effort qui les détermine sans le concours d'aucune force étrangère. Alors et seulement alors, l'attention qui s'attache toujours aux résultats extérieurs de nos actes volontaires, ne différerait plus de la réflexion concentrée dans le sentiment du pouvoir libre qui les effectue, et cette dernière faculté trouverait son origine et sa base dans une certaine espèce de sensations, ou dans un mode particulier de l'exercice d'un sens.

Or, les conditions que nous venons d'exposer se trouvent remplies naturellement, et non plus par hypothèse abstraite, dans le sens de l'ouïe unie à la voix. L'analyse des circonstances et des résultats de cette union; ou de cette correspondance établie par la nature entre les mouvements vocaux et les impressions auditives, nous fera découvrir peut-être les lois originelles de la faculté supérieure dont il s'agit.

L'exercice actif du sens du toucher, comme nous l'avons vu, renferme deux fonctions : l'une, sensitive, ou relative à la connaissance que nous prenons des qualités tactiles secondaires, ou de leur rapport variable à la sensibilité qu'elles modifient, l'autre, motrice relative à la connaissance des qualités premières et des rapports premiers qu'elles ont entre elles ou avec les substances dont elles sont inséparables. Les deux fonctions se trouvent réunies dans le même organe; voilà pourquoi les deux sortes de rapports dont nous venons de parler sont si sujets à se confondre et pourquoi aussi cette abstraction sur laquelle se fondent les vérités réelles absolues de la physique générale et des mathématiques est d'abord si difficile à concevoir par des esprits accoutumés aux impressions sensibles et aux images.

Le sens de l'ouïe considéré dans son union intime avec la voix réunit aussi éminemment les deux fonctions sensitive et motrice, mais ici, elles se trouvent naturellement séparées. La première ayant pour siége l'organe de l'ouïe, est destinée à nous mettre en rapport avec les êtres ou les objets du dehors

qui se manifestent par les qualités sonores ; la seconde est concentrée dans l'organe vocal ou oral, au moyen duquel s'établit une communication intérieure fixe et constante entre la faculté de mouvoir, d'articuler, et ultérieurement de penser, et celle d'entendre, de s'entendre soi-même. D'une part, la séparation où se trouve l'organe sur lequel la volonté agit immédiatement du sens qui recueille les produits de cette action, empêche celle-ci de se confondre avec ses résultats ; d'autre part, la communication du sens avec son organe mobile répétiteur est tout intérieure et n'admet aucun intermédiaire extérieur : deux circonstances qui favorisent également l'exercice de la réflexion.

A chaque impression de son reçue par l'ouïe extérieure correspond une détermination motrice instantanée qui va mettre en jeu la touche correspondante de l'instrument vocal ; le son du dehors est imité, redoublé. Pendant que l'ouïe externe est frappée d'une sensation directe, l'ouïe intérieure est frappée d'une impression réfléchie, comme par un écho animé. Mais cet écho d'une impression externe a une activité indépendante des choses du dehors (1). L'être doué de la faculté de rendre des sons, d'articuler, et de s'entendre dans cette libre répétition, emploie un organe ou instrument dont il dispose pour impressionner un sens passif en lui-même. Il se

(1) *Echo externorum et tamen ab externis independens*, dit Leibnitz, en parlant de la monade qui perçoit des impressions quelconques. (Epistolæ ad P. Des-Bosses, édit. Dutens, tome II, partie I, page 319.) On peut appliquer cette expression du génie aux perceptions des sons imités et reproduits par la voix humaine.

donne une suite de perceptions dont sa volonté motrice tire du dedans la matière en même temps que la forme. C'est ici la harpe animée qui se pince elle-même. Les autres sens sont comme ces harpes éoliennes qui attendent que les vents fassent frémir et vibrer leurs cordes sensibles.

Dans le regard le plus actif l'œil ne s'éclaire pas lui-même, et si dans le toucher la résistance n'est aperçue que dans un effort que la volonté détermine, il n'en est pas moins vrai, quoi qu'en puissent dire les idéalistes sans bonne foi, que la matière et la forme de la perception ne viennent pas de la même source; que le sujet ne s'oppose point à lui-même ou ne limite pas l'effort qu'il crée par une résistance absolue indépendante. Mais dans l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix, le mouvement, et le son qui en est le produit, émanent bien de la même source et s'adressent au même sujet qui les réfléchit, étant approprié également au double effet dont il est cause. Le son étranger qui vient affecter l'ouïe extérieure est vraiment distingué du son articulé que la volonté détermine, comme un mouvement libre, volontaire, ou accompagné d'effort, est distinct d'un mouvement contraint, dénué de tout sentiment de pouvoir. Dans le premier cas, c'est le *moi* qui est cause; dans l'autre, c'est une cause *non moi* sous laquelle l'individu est, ou se sent passif, et nous retrouvons encore là, dans ce contraste, un double fondement à la croyance et au jugement d'extériorité.

L'organe vocal, comme ceux de la locomotion dont

il fait partie, est d'abord mis en jeu par les impulsions sympathiques de l'instinct. Les vagissements de l'enfant qui vient de naître, les cris inarticulés de la douleur ou du plaisir, enfin tous ceux qu'arrachent à la sensibilité des affections vives, subites ou profondes, composent ce que l'on pourrait appeler un langage primitif naturel, s'il y avait un langage pour l'être purement sensitif, qui n'a pas l'intention de rien signifier, pour qui il n'y a pas encore d'idée à exprimer, ni de volonté déterminée à manifester au dehors. L'être qui pense peut seul interpréter le signe involontaire de la nature et en former une langue proprement dite, lui seul peut intellectualiser en quelque sorte l'interjection et y renfermer la valeur d'une proposition tout entière (1). Je dis l'y renfermer et non pas l'en déduire, car la proposition ou le jugement qu'elle exprime n'est sûrement pas dans la sensation animale.

En tant que l'organe vocal est ainsi en rapport sympathique avec les affections de l'instinct, ses fonctions sont étrangères aux perceptions de l'ouïe, et par suite à tout développement intellectuel. Les enfants qui naissent sourds-muets ont comme les autres les vagissements, le cri, l'interjection du plaisir ou de la douleur; mais il y a loin de ces signes instinctifs aux signes proprement dits que la volonté instituera dans la suite, et dont elle composera la langue des idées. Ce passage si important, et si peu remarqué, commence à être franchi aussitôt que l'enfant

(1) Voyez la *Grammaire* de M. de Tracy.

transforme les cris interjectifs en signes de réclame. Alors il est une personne individuelle, il a une intention, une volonté qui s'exprime ou se manifeste au dehors. Alors aussi il commence à s'imiter lui-même, c'est-à-dire à répéter volontairement les sons que l'organe vocal avait produits d'abord par l'impulsion de l'instinct sensitif, et puis par un effet de la motilité spontanée (1). Il dispose des perceptions de l'ouïe comme de l'effort et des mouvements vocaux; il est ou se sent cause de ses perceptions, comme il est ou se sent cause de ses mouvements. L'activité qui produit immédiatement les uns se réfléchit dans les autres; l'individu qui émet le son et s'écoute, a la perception redoublée de son activité. Dans la libre répétition des actes que sa volonté détermine, il a la conscience du pouvoir qui les exécute, il aperçoit la cause dans son effet, et l'effet dans la cause; il a le sentiment distinct des deux termes de ce rapport fondamental; en un mot il *réfléchit*.

Cet exemple est unique dans l'analyse des sensations, il était digne, ce semble, d'attirer l'attention des philosophes qui se sont occupés de l'origine et de la génération des facultés humaines, comme de la liaison des signes avec les idées. L'exercice du sens de l'ouïe interne considéré dans son union ou sa correspondance intime avec l'organe vocal, premier instrument de la volonté, est le seul sens par lequel l'être sensible et moteur puisse se modifier lui-même

(1) Voyez ce qui a été dit dans la première partie de l'ouvrage sur le passage des mouvements instinctifs aux mouvements volontaires.

sans le concours d'aucune cause étrangère à sa propre force motrice. Dans les autres sens, le vouloir et l'effort ont toujours un terme ou un objet extérieur, dont l'impression distrait ou absorbe le sentiment interne de la cause qui concourt à la produire. Ici, l'effort et le mouvement n'émanent profondément du sujet que pour s'y réfléchir sous les formes d'une perception sensible, que l'être actif adopte et reconnaît comme son ouvrage.

En comparant d'une manière plus expresse les fonctions de l'ouïe jointe à la voix avec celles des autres sens de l'intelligence, le toucher et la vue, dont nous avons fait l'analyse, on pourrait dire que les mouvements vocaux sont aux sensations auditives ce que les simples mouvements volontaires sont aux sensations tactiles, et ce que les perceptions complètes du toucher sont aux intuitions immédiates du sens de la vue. Mais, dans ces dernières associations d'un sens actif avec un organe passif, l'élément sensible projeté dans l'espace attire l'attention au dehors et la fixe sur l'objet étranger; l'effort n'est pas distingué de son produit, l'individu ignore la part qu'il prend à sa modification, il ne réfléchit pas. Au contraire, dans l'association de la voix avec l'ouïe, l'action et son résultat sont deux éléments homogènes, également appropriés à l'aperception interne. Au surplus, comme la main imite toutes les formes et les reproduit ou les crée une seconde fois, la voix imite tous les sons et sert à reproduire dans la pensée tout ce qui peut être associé à ces perceptions directes.

Ainsi activée par la voix articulée, l'ouïe est le

sens immédiat de la réflexion ; c'est celui qui répète ou redit tout, jusqu'aux modes les plus intimes de la pensée, auxquels il fournit des signes de distinction et de rappel. On peut dire qu'il est par excellence le sens de l'entendement puisque c'est par lui seul que l'être qui pense en tant qu'il agit et meut, *entend*, dans toute la propriété du mot, toutes les idées qu'il conçoit, tous les actes qu'il détermine.

Pour bien apprécier l'espèce d'influence que les sons articulés, considérés comme signes des idées auxquelles ils sont associés, ont sur la formation, le rappel de ces idées, et les diverses opérations intellectuelles qui s'y rapportent, il importait d'abord de déterminer la nature et le caractère des perceptions qui servent de signes à toutes les autres, il fallait partir des signes de la nature pensante pour mieux déterminer les bases de l'institution des signes de l'art.

Les sons articulés ne communiquent en effet un caractère plus réfléchi à tous les modes ou idées auxquels ils s'associent que parce qu'ils ont eux-mêmes un tel caractère. Ils ne rendent l'exercice de nos facultés diverses disponible que parce qu'ils sont eux-mêmes à la disposition de la volonté qui les crée sans avoir besoin d'auxiliaire étranger ; ils ne donnent l'ordre successif de la pensée à tout ce qui est simultané dans la sensation que parce qu'il est dans la nature de la voix et de l'ouïe de procéder par succession ; enfin, ils ne communiquent une forme sensible aux notions abstraites, ou aux produits intellectuels, que parce qu'ils sont eux-mêmes des actes de vou-

loir sensibilisés. On a trop négligé l'analyse de ces phénomènes de l'ordre sensible auxquels se rattachent les signes institués et qui rendent leur institution possible. C'est par là que Locke a mérité le reproche que lui adresse Condillac (1), d'avoir considéré la réflexion comme une faculté innée ou n'ayant aucune origine dans l'expérience; c'est par là aussi que Condillac lui-même, en mettant en évidence le grand principe de la liaison des idées entre elles et avec les signes institués, n'est point remonté jusqu'à l'origine de cette institution, et a fini par en méconnaître les résultats la plus essentiels (2). Voyons comment cette omission peut être réparée par l'application des analyses qui précèdent.

---

(1) *Extrait raisonné du Traité des sensations.*
(2) Voyez le *Traité des sensations.*

CHAPITRE DEUXIÈME.

INSTITUTION DES SIGNES.

Avoir la conscience d'un effort voulu, dans un mode quelconque qui résulte en tout ou en partie de cet effort; apercevoir la cause (*moi*) dans l'effet senti : tel est le premier acte de la réflexion, son caractère essentiel et constitutif. C'est de là qu'elle part pour distinguer tous les éléments coordonnés dans un même groupe, apercevoir à part le mode de leur coordination, et s'élever ainsi à ces idées universelles, constantes qui sont les formes propres de la pensée.

C'est par un premier acte de réflexion que le sujet de l'effort s'aperçoit comme tel, distinct ou séparé du terme étranger qui résiste. C'est par un acte pareil de réflexion encore plus intime que l'être moteur qui articule des sons, distingue l'effort vocal des impressions qui en sont les effets. Sans cette distinction il n'y a point de signes volontaires; dès qu'elle a lieu ces signes sont institués.

Plusieurs philosophes s'accordent à dire que la différence essentielle qui sépare l'homme des animaux tient à ce que ces derniers n'ont pas comme nous l'usage des signes articulés. Mais pourquoi n'ont-ils pas l'usage de ces signes? Ou pourquoi n'en instituent-ils pas comme nous? Plusieurs d'entre eux

répètent et imitent fort bien les articulations de la voix humaine, comme l'enfant répète les premiers sons dont sa nourrice frappe son oreille; mais quoiqu'ils associent certaines voix ou accents avec des affections agréables ou douloureuses, ils n'ont pas la faculté de lier des sons avec des idées, parce qu'ils sont susceptibles par leur nature d'éprouver ces affections et non point d'avoir ces idées. Ce qui fait, dit un de nos philosophes les plus estimables (1), que les animaux n'ont pas nos signes quoiqu'ils aient une sorte de langage, et que plusieurs d'entre eux articulent très-bien « c'est qu'ils n'ont point la capa- « cité d'isoler une idée partielle, de détacher une « circonstance d'une impression totale et composée, « de séparer un sujet de son attribut, d'abstraire, en « un mot, et d'analyser. » J'adopte entièrement cette explication, mais je crois qu'elle a besoin d'être plus précisée pour entrer dans la profondeur du sujet.

Les impressions de l'animal, comme celles de l'enfant qui vient de naître, sont confuses. L'être sentant n'a pas la faculté d'y rien remarquer ou distinguer. Cet être n'existe point pour lui-même; il n'y a pas de *moi* distinct des impressions reçues; celles-ci ne sont point des perceptions ni des idées. Il n'y a donc pas là matière d'une abstraction ou d'une isolation de quelque idée partielle; ou plutôt cette matière seule est donnée avec l'impression même; le sujet capable d'en abstraire les éléments, ou avant tout de s'abstraire lui-même, manque. Pour qu'il y ait possi-

(1) M. de Tracy. Voyez dans sa *Grammaire*, la note du chapitre I.

bilité d'isoler une idée partielle de l'impression totale composée, la première condition requise est donc que cette impression soit vraiment composée, ou renferme déjà un sujet distinct pour lui-même de l'impression organique ou matérielle, c'est-à-dire que celle-ci soit déjà élevée au rang de perception localisée, attribuée à une résistance perçue à part dans l'espace, ou à un *moi* qui s'aperçoit aussi hors d'elle dans le temps. Tel est le jugement primitif et fondamental, dont nous nous sommes attachés à constater l'origine, et sans lequel il n'y a point de conception possible, de sujet ou d'attribut séparé, point d'abstraction ni de jugement d'aucune espèce, par la raison simple que les deux antécédents nécessaires de tout rapport d'attribution objective ou subjective manquent essentiellement.

Cela posé, si, avant d'être remonté par une analyse approfondie jusqu'à l'origine ou au fondement de nos idées de sujet et d'attribut, on se bornait à dire que les animaux n'ont pas nos signes, parce qu'ils n'ont pas la capacité de séparer un sujet de son attribut, il y aurait lieu à rétorquer l'argument en disant plutôt que si les animaux n'effectuent pas cette séparation, c'est parce qu'ils n'ont pas nos signes, et qu'il n'y aurait à cet égard aucune différence entre eux et un individu de notre espèce qui aurait vécu isolé jusqu'à un certain âge et serait dépourvu de tout langage. On se fonderait sur le nombre infini de cas où ce que nous appelons le sujet du rapport ou de la proposition n'a qu'une valeur *logique*. On pourrait même aller plus loin, et, en s'appuyant sur

la doctrine de la sensation transformée, soutenir que toute idée de sujet séparé de son attribut est purement artificielle ; qu'il n'y a point de sujet réel hors de la sensation individuelle ou de l'impression totale composée. Mais, s'il en est ainsi, si toute idée d'un sujet séparé de l'attribut est artificielle, comment sera-t-elle connue sans le signe auquel elle se trouve réduite et qui en fait pour ainsi dire toute l'essence dans l'état d'abstraction? Il faudrait donc revenir à dire que les animaux n'abstraient pas, uniquement parce qu'ils n'ont pas nos signes institués. La cause explicative donnée dans le passage précédent serait ainsi prise pour l'effet ou l'effet pour la cause, sans qu'il fût possible de sortir de cette espèce de cercle vicieux.

Le seul moyen de rectifier ce cercle ou de lui assigner une origine ou une fin, c'est de reconnaître que le premier emploi du signe institué présuppose essentiellement le fait primitif de conscience, c'est-à-dire l'aperception immédiate interne du sujet de l'effort comme distinct du terme qui résiste. Dès que cette distinction a lieu, il y a un fondement à l'emploi du premier signe intellectuel *est* qui est le verbe, le *logos* par excellence. Ainsi les animaux ne parlent point parce qu'ils ne pensent pas, et en général les êtres purement sentants n'ont point de signes institués parce que le premier acte d'aperception interne dont nous parlons n'est pas dans leur nature. Or, cet acte primitif n'est pas dans leur nature en tant qu'ils ne sont point des agents moraux, des causes libres de mouvements ou d'actions; qu'ils ne se meu-

vent point par un principe ou une force hyperorganique, mais qu'ils sont mus par des impressions sensibles, ou proportionnellement à ces impressions, sans avoir la faculté de les changer ou de se mettre au-dessus d'elles. C'est de la même manière que nous sommes mus nous-mêmes quand nous ne faisons qu'obéir à l'instinct sensitif, aux habitudes ou à des passions entraînantes, quand nous sommes ***hors de nous-mêmes***, hors de l'état de ***conscium*** ou de ***compos suî***. Dans l'état d'animalité, il n'y a donc pas lieu à séparer le sujet de l'attribut, parce que avant tout il n'y a pas lieu à distinguer la cause ou la force motrice de l'effet produit, l'acte de la locomotion ou de la voix, de son résultat sensible. En remontant jusque-là, on trouve le principe ou les véritables racines du langage institué ; on trouve de plus que la moralité et l'intelligence humaine sont identifiées dans leur source commune.

Dans l'être sentant, les impressions affectives se manifestent au dehors par des mouvements ou des voix qu'elles déterminent, mais on ne peut pas dire que cet être se serve lui-même de tels signes pour exprimer ce qu'il sent. Là où il n'y a point d'intention ni de volonté, il n'y a point de signes proprement dits. Nous pouvons bien attacher à une interjection, à un cri qu'arrache la douleur, le sens d'une proposition complète, telle que celle-ci : ***Je sens, je juge, je veux***, exprimée en un seul terme ; mais c'est nous qui instituons ici arbitrairement le signe et lui créons une valeur qu'il n'a pas et ne peut avoir pour l'être sensitif. Si le mouvement, le cri involontaire,

la simple agitation mécanique avaient déjà dans le sens intime la valeur qu'on leur attribue, il ne faudrait plus chercher l'origine de l'institution des signes, pas plus que celle de la pensée ou de l'individualité personnelle. Tout serait inné, et l'homme penserait ou parlerait dès le ventre de sa mère.

L'enfant ne commence vraiment à avoir des signes que lorsqu'il transforme lui-même ses cris ou ses interjections en signes de réclame, ou qu'il s'en sert pour appeler à lui. Ce n'est qu'alors qu'il a une intention et qu'il l'exprime au dehors, par des mouvements ou des voix dont il dispose ou dont il se sent cause. Bientôt il aperçoit que cette volonté exprimée a une influence sur d'autres volontés qui lui obéissent ou concourent avec elle : tel est le premier sentiment d'une puissance morale, lié au premier acte de réflexion. C'est aussi de cette première association d'un signe volontaire et d'une idée que part l'individu pour imposer des noms aux choses, et exercer ultérieurement sur ses propres idées l'empire qu'il a par sa voix ou ses mouvements sur des êtres extérieurs à lui.

Mais, pour s'assurer de cet empire et prendre l'habitude de l'exercer, il faudrait que l'individu pût continuer à instituer lui-même ses signes, comme il a institué d'abord ses cris inarticulés, en moyens d'influence et d'action sur d'autres volontés. En recevant les signes du langage tout formés et les imitant par une sorte d'instinct, il ne perçoit que les résultats d'une action ou d'un mouvement communiqués du dehors, et plus il est attentif à l'effet, moins il est

disposé à apercevoir la cause, ou plus la chose signifiée captive son imagination, plus il ignore la prise qu'il pourrait acquérir sur elle au moyen des signes. C'est là ce qui nous explique comment les lois de l'institution des signes, et de leur liaison avec les idées, et de leur influence continuelle sur les opérations de la pensée ont été si complétement méconnues, et comment la révélation du secret de cette influence a été une véritable découverte en métaphysique, celle qui honore le plus son auteur et le pays qui l'a vu naître.

J'ai voulu remonter aux sources de cette découverte et faire voir comment la première institution des signes se fonde sur l'aperception immédiate, ou sur la distinction première qui s'établit, dans le fond du sens intime, entre l'effort moteur ou vocal que la volonté détermine, et son résultat sensible. Sans l'aperception interne des actes, ou de l'effort voulu, il n'y aurait point de signes institués; et sans les signes institués, point de réflexion proprement dite, point d'idées ou de notions distinctes de nos actes intellectuels ou de leurs résultats, point de notions de cause séparée de son effet, de substance séparée des modes, point d'unité conçue hors de la multitude, ni d'identité hors de ce qui varie, enfin point d'idée de sujet (*moi*) séparé de ses attributs, et par suite point d'idées abstraites, universelles.

Le fondement de toutes ces notions est bien en nous, indépendamment de tous les signes institués, comme le fondement des idées de classe, d'espèce est dans le rapport que les objets ont entre eux et avec nos sens, rapports qui découlent de ce qu'ils

sont en eux-mêmes. Mais il y a une différence essentielle entre percevoir ou sentir confusément plusieurs modes réunis ensemble dans le concret, et apercevoir distinctement des modes séparés ou abstraits. Or, cette distinction de modes abstraits ne peut avoir lieu sans l'emploi des signes du langage. Quoique l'individu sente ou aperçoive intérieurement qu'il existe et que cette conscience intime se fonde tout entière, comme nous l'avons vu, sur le premier déploiement de l'effort, il n'en est pas moins vrai qu'il n'a l'idée ou la notion distincte de son existence, qu'autant qu'il peut rattacher d'une manière fixe ce jugement primitif à un signe permanent tel que *moi* ou *j'existe*. Autant de fois ce signe est volontairement répété, autant de fois le même *moi* se rend présent à lui-même par un acte de réflexion intime. De même, pour avoir l'idée ou la notion séparée et permanente de résistance, de substance, d'unité, de cause, il faut que je puisse les exprimer par autant de signes, autrement chacune de ces idées resterait confondue dans les groupes où elles entrent comme formes primitives essentielles.

Distinguons donc bien trois états progressifs que les métaphysiciens sont sujets à confondre.

Le premier état, purement affectif qui n'emporte avec lui aucune condition intellectuelle, aucune forme du jugement, où il n'y a pas le moindre fondement à ces propositions : *je sens*, *je désire*, *j'ai besoin*, quoiqu'il y ait impressions affectives, besoins, appétits. Les cris, les interjections ne signifient ou n'expriment rien pour l'être qui les émet.

Le second état est celui où il y a perception, représentation de la multitude dans l'unité, sensations coordonnées, ***moi***, mais tout étant représenté dans le concret, sans qu'il y ait encore de séparation ni même de distinction nettement aperçue. C'est alors que les signes communiqués expriment des jugements, des combinaisons ou des images complexes, dont les termes ne sont pas pris ou conçus isolément les uns des autres.

Enfin le troisième état est celui où l'individu, capable d'instituer des signes dont il fait usage, se fait des notions distinctes et séparées des divers éléments renfermés dans ses représentations, et peut voir dans un seul et même groupe, non-seulement tout ce qui le compose, mais de plus, ce qui y vient du dehors, et ce qu'il peut y ajouter de son propre fond. Tel est l'état de réflexion qui complète l'intelligence.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE LA MÉMOIRE INTELLECTUELLE.

« L'homme doué de la parole, » dit Bonnet (1), « exerce par la parole sur ses idées l'empire le plus « absolu. Il n'est point assujetti à l'ordre dans lequel « son imagination les lui retrace d'après l'impres- « sion des objets; il les arrange sur le papier ou dans « son cerveau, comme il lui plaît. L'animal ne sau- « rait exercer sur ses idées un tel empire. Il peut « bien donner son attention à celles qui lui plaisent « le plus, mais il ne saurait les arranger, les distri- « buer dans un certain ordre; il ne peut même en « avoir le désir, il est un être purement sentant. Ce « sont les objets eux-mêmes qui arrangent les idées « dans le cerveau de l'animal, son imagination ne « travaille que d'après eux. »

Voilà bien la base d'une distinction très-positive et très-réelle entre les combinaisons volontaires des idées, auxquelles la parole fournit des signes, et les associations ou agrégations fortuites et accidentelles; entre le rappel volontaire et les reproductions spontanées, ou entre la mémoire et l'imagination.

(1) *Essai analytique*, ch. XVI.

Cependant le même philosophe dit ailleurs : « Les « signes de nos idées sont des figures ou des mots. « Ils affectent donc l'œil ou l'oreille. La conserva- « tion et le rappel du signe ou du mot s'opèrent par « une *mécanique* semblable à celle qui opère la con- « servation et le rappel de l'idée attachée à ce signe « ou à ce mot. La mémoire ne diffère donc point es- « sentiellement de l'imagination. »

Voilà, ce me semble, une contradiction qui vient de ne pas être remonté jusqu'à l'origine de l'institution des signes, et jusqu'aux fonctions particulières du sens actif sur lesquelles repose cette institution. L'homme n'exerce par la parole l'empire le plus étendu sur ses idées, qu'en tant que les signes parlés sont eux-mêmes des actes du vouloir, dont la puissance s'étend à toutes les idées associées. Si c'était le même *mécanisme* qui opérât le rappel des signes et la reproduction des images, ce mécanisme étant indépendant de la volonté, l'être actif qui parle n'exercerait pas plus d'empire sur ses idées que l'être sentant qui n'a point de signes institués; tout appartiendrait à l'imagination spontanée, il n'y aurait pas de mémoire proprement dite. L'usage de la parole met donc, d'après Bonnet lui-même, une différence essentielle entre ces deux facultés.

On donne souvent le titre vague de *mémoire* à cette faculté générale qui a pour objet la conservation des traces de toutes sensations, images, idées, actes intellectuels. C'est là une classification purement arbitraire et aussi mal faite que le sont presque toutes celles des phénomènes psychologiques. Chaque phé-

nomène de la sensibilité laisse après lui une trace dans l'organisation. Cette trace est réveillée par toutes les causes externes ou internes qui ont quelque analogie avec la première impression. La volonté est bien une force supérieure à l'organisation, mais qui a besoin pour s'exercer d'un terme organique à qui elle puisse s'appliquer. Son action laisse donc aussi quelques traces dans les organes, et c'est par là que cette action peut devenir toujours plus prompte, plus facile (1). Mais ces traces de nos vouloirs, qui constituent les déterminations actives, ne se réveillent que par l'exercice de la même force à qui elles doivent leur origine : c'est cette répétition d'exercice qui constitue la *mémoire* ou le rappel proprement dit.

Nous observerons ici que le terme organique sur lequel la volonté doit nécessairement se déployer de nouveau, pour aviver la trace d'une idée, par le signe disponible lié avec elle, n'est point dans le centre lui-même, pris pour l'instrument immédiat des opérations de l'âme, mais dans un organe mobile à volonté, correspondant à ce centre, et hors de son sein. Dans l'exaltation spontanée de l'imagination, dans ces sortes de visions extatiques où l'individu perd le *conscium sui*, tout paraît bien se passer dans le sein de l'âme même ou de son instrument, mais alors rien ne reste dans la mémoire parce que rien n'a été dans l'aperception ou la réflexion. Pour que l'individu pense, en ayant la conscience de ses opérations, il faut qu'il rappelle nécessairement quelques signes volontaires.

(1) Voyez mon *Traité sur l'habitude.*

C'est toujours un organe mobile externe qui les lui fournit. C'est de là, comme d'un point d'appui, que ses idées et opérations se réfléchissent vers leur source et prennent pour ainsi dire un corps. Ainsi, l'ouïe et la voix sont toujours en action dans nos opérations intellectuelles les plus secrètes, qui sont comme des discours que nous adressons tout bas à nous-mêmes, car il faut toujours que nous entendions nos idées pour les concevoir. Dans le sourd-muet qui ne pense que par images, c'est sur l'organe de la vue que l'attention se porte sans pouvoir alors se réfléchir elle-même; ou, si la mémoire s'exerce, c'est en combinant des mouvements, ou des résultats de mouvements volontaires, qui lui sont bien autrement utiles que les signes de la vue dont il ne dispose pas. Ces observations confirment bien ce qui a été déjà dit sur l'exercice de chacun de ces sens, à leur article.

La *mémoire*, dit un ancien philosophe de l'école d'Alexandrie, n'est pas la simple gardienne des images; c'est une faculté active capable de tirer des idées antérieurement conçues par l'esprit, une chose actuellement proposée. *Memoria non est imaginum custos, sed facultas quæ ex rebus mente conceptis, propositum denuo promere potest.* Sans doute, cette définition arbitraire étend beaucoup trop le champ de la mémoire, puisqu'elle y renferme celui du jugement et du raisonnement; mais elle consacre du moins le principe de l'activité de l'esprit dans le rappel des signes et des idées, et exprime très-bien la distinction essentielle que nous avons reconnue entre la mémoire et l'imagination.

Ce nom de mémoire, comme le dit Bonnet, a été particulièrement consacré à la faculté qui conserve et rappelle les mots représentatifs des choses, ou plutôt des idées qui sont dans l'esprit de celui qui parle (1). En effet, quand on dit d'un homme, qu'il a beaucoup de mémoire, on entend par là qu'il a la faculté de retenir et de rappeler une série de signes ou de mots, et l'on apprécie l'étendue ou la force de sa mémoire par la longueur de cette série, et par la promptitude ou la facilité avec laquelle l'individu la développe ou l'exprime. Que les mots soient liés à des idées rappelées par eux et avec eux, ou qu'ils ne le soient pas, c'est à quoi l'on ne songe guère, et ce qui est aussi le plus difficile de faire entrer dans l'appréciation de ce qu'on appelle mémoire. Ainsi, il n'est question que d'une pure faculté de mouvements, volontaires, il est vrai, et même réflexibles dans leur principe, mais que l'habitude tend à faire promptement dégénérer en un véritable mécanisme. Si la liaison des signes avec les idées a été régulièrement faite, il arrive infailliblement que le rapport de ceux-ci est accompagné ou suivi de la représentation des autres, et que l'individu dispose ainsi, comme dit Condillac, de l'exercice de l'imagination et de la réflexion, etc. Mais il faut bien s'entendre ici sur ce que sont les idées liées aux signes, pour pouvoir dé-

(1) Hobbes a très-bien dit que les noms formant un discours sont les signes des pensées, et non point les signes des choses. (Voyez sa *Logique*, chap. II, § 5.)

Leibnitz ne distingue pas la mémoire de l'imagination quand il considère cette première faculté comme une faculté animale et purement empirique.

terminer l'étendue et les bornes de la disponibilité dont il s'agit.

Il y a des modes qui sont naturellement révocables par eux-mêmes, savoir tous ceux auxquels la volonté concourt dans le principe. Telles sont les perceptions qui rentrent directement dans le sens de l'effort. Avec de tels modes, les signes institués ne feront que donner sur eux une double prise à la volonté motrice. Il y en a d'autres qui se trouvent naturellement placés hors de la sphère de cette puissance : ceux-ci auront beau s'associer avec des signes volontaires, ils ne deviendront jamais disponibles. Ainsi, quoique nous donnions des noms aux modes purement affectifs de notre sensibilité interne ou externe, ces modes ne rentrent point pour cela dans le champ de la mémoire, et demeurent irrévocables dans nos souvenirs. Dans nos sensations affectives, il y a quelque partie que les signes nous rappellent ou qui se réveille avec eux ; c'est celle qui n'est point uniquement affective ; c'est par exemple la partie perceptive des odeurs, des saveurs, des qualités tactiles ; ce sont les attributions à l'espace ou au temps qui, servant d'appui à la conscience, assurent par suite un fondement à la réminiscence personnelle ou modale. Ainsi, le signe attaché à telle modification affective sert bien à nous attester que nous avons été modifiés d'une manière agréable ou douloureuse ; il peut aussi servir à nous retracer les différentes circonstances perceptibles liées à ces modifications, mais il ne saurait réveiller rien de pareil à ces dernières. Quant aux intuitions et aux images dont le réveil

spontané où les agrégations fortuites dépendent uniquement des dispositions organiques du cerveau, le pouvoir des signes institués ne va pas jusqu'à changer ces dispositions, à faire revivre dans l'organe central des traces qui s'y trouveraient effacées, ni à réprimer la vivacité de celles qui se présentent malgré la volonté. Aussi voit-on des esprits doués au plus haut degré de la mémoire des signes et qui ont une imagination faible ou presque nulle, et d'autres au contraire dont l'imagination mobile exclut la mémoire des signes et la faculté du rappel.

De tout ce que nous venons de dire découlent les conséquences suivantes :

1° Les signes institués étant des mouvements ou actes volontaires, ne se lient d'une manière intime qu'avec d'autres mouvements ou actes qui leur sont homogènes, et l'effet le plus remarquable de cette institution est de remplacer ces premiers signes naturels obscurcis, et comme annulés sous l'influence de l'habitude, par des notes perceptibles ou réflexives sur lesquelles se fonde l'exercice de la mémoire ou du rappel volontaire. Nous ne pouvons rappeler en effet que ce que nous avons remarqué, et l'habitude qui nous cache toujours la part que nous prenons à nos modifications tend à les soustraire à l'empire de nos facultés actives, réflexives, et par suite de rappel. Il faut que ces facultés se donnent à elles-mêmes un autre mobile, et que l'art vienne ajouter à la nature en se modelant sur elle.

2° La subordination réciproque qui existe entre la mémoire des signes et l'imagination ou la repro-

duction des images, n'est qu'une suite de celle que nous avons remarquée entre les fonctions des sens, où la volonté prend l'initiative et conserve la prédominance, et les fonctions où cette volonté est consécutive et postérieure à l'exercice de la sensibilité. Le caractère le plus tranchant qui différentie en effet la mémoire de l'imagination, c'est que dans l'exercice de la première, la représentation des idées est subordonnée au rappel des signes volontaires, tandis que dans l'exercice de la seconde les signes sont consécutifs et que la reproduction des images en est indépendante.

3° Nous ne pouvons rappeler que ce que nous avons fait, combiné ou imité nous-mêmes avec intention; c'est là ce qui assure tant de fixité et de netteté dans la mémoire aux modes de l'étendue figurée, aux suites et aux combinaisons des sons. Les signes vraiment utiles ne sont point institués pour représenter des choses ou même des images, mais pour exprimer des idées de rapports ou des actes intellectuels. La plupart de ces idées ou de ces actes n'auraient aucune fixité ni même aucune existence sans les signes qui leur donnent une sorte d'existence à part et assurent à la volonté le pouvoir de les répéter.

4° Ceux qui limitent la mémoire à n'être qu'une sorte de faculté passive qui conserve le dépôt des images, doivent admettre sous un titre quelconque une autre faculté qui conserve et fait revivre les traces des différentes combinaisons d'idées, de jugements, de raisonnements, et de toutes les opérations

intellectuelles que nous avons pu exécuter antérieurement ; car il est de fait que nous pouvons rappeler ces opérations, et que la plus grande partie des signes du langage est uniquement destinée à en conserver ou noter les résultats. S'il en était autrement, la faculté de raisonner n'existerait point dans l'homme, puisqu'il ne pourrait jamais employer avec confiance les signes de ses idées complexes. Il serait toujours à les refaire et en resterait toujours ainsi aux premiers pas.

Il y a donc une mémoire vraiment intellectuelle, qui a pour objet de conserver et de retracer fidèlement l'ensemble des opérations qui se trouvent résumées sous tels termes ou formules, et donnent à l'intelligence le pouvoir d'en refaire les détails. C'est ici que nous pouvons recourir à la définition précédemment énoncée, *memoria est facultas quæ ex rebus mente conceptis, propositum denuo promere potest.* Dans cette fonction de la mémoire, lorsque l'ensemble des actes ou procédés intellectuels qui établissent une vérité, ou une relation plus ou moins éloignée entre deux idées, a été exécuté une fois, le rappel des signes motive les mêmes jugements, ou assure à l'esprit que les mêmes relations sont toujours les mêmes, sans qu'il ait besoin de les vérifier de nouveau ou de recommencer les mêmes opérations. La réminiscence supplée ainsi à l'intuition de la vérité et tient lieu du sentiment de l'évidence. Il faut bien distinguer cet exercice de la mémoire intellectuelle de celui qu'on peut appeler mécanique, en tant qu'il se borne au simple rappel des signes

destitués de toute perception antérieure ou actuelle de rapports.

5° La mémoire, comme dépendance de cette réflexion qui institue les signes de nos idées, remplit à l'égard de cette faculté supérieure des fonctions analogues à celles que remplit le sens de la vue à l'égard de celui du toucher. Comme l'individu qui lit dans de simples figures visibles les rapports et les mesures des formes tangibles, se les affirme par un acte de souvenir qui tient lieu de l'aperception directe ; de même il lit dans une formule qui exprime les simples relations des signes, les relations reconnues entre les idées.

6° Nous voyons enfin comment on peut répondre à cette question souvent renouvelée dans les écoles : Quel est le véritable objet de la pensée dans l'emploi des termes généraux sur lesquels roulent nos raisonnements ? Ceux qui refusent le nom d'idée à tout ce qui n'est pas image, affirment que dans l'emploi des termes généraux la pensée n'a pas d'autres objets que les signes eux-mêmes. Mais alors tout raisonnement ne se réduirait-il pas à un pur mécanisme auquel la réflexion serait étrangère ? En reconnaissant que les termes généraux ne sont pas des signes de choses ni d'images, mais bien des signes d'opérations qui consistent à abstraire et à généraliser, on voit comment l'emploi et le rappel de ces termes doit s'accompagner nécessairement d'un retour de l'esprit sur les actes mêmes de combinaisons ou d'abstractions déjà exécutés. Cela suffit pour que le raisonnement, quoiqu'il ne roule pas sur des idées

de choses ou d'êtres individuels déterminés, conserve néanmoins un caractère réfléchi et que la mémoire y remplisse une fonction proprement intellectuelle, enfin pour que tout ne s'y réduise pas au pur mécanisme ou au pur matériel même des signes.

Maintenant que nous savons en quoi consistent les actes réflexifs et quelle est la nature des idées simples élémentaires qui en sont les produits, voyons comment les idées se combinent pour former le raisonnement proprement dit.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DU RAISONNEMENT.

I

Définition du raisonnement (1).

Suivant plusieurs philosophes, la faculté de conclure du général au particulier constitue le raisonnement. De là cet énoncé de la doctrine de Kant que raisonner c'est *subsumer* dans une conception générale, c'est-à-dire rapporter à une telle conception donnée comme *forme de l'entendement* (ou formée d'après les conventions et les classifications du langage) plusieurs idées particulières.

Cette définition, ou cette manière de considérer le raisonnement, suppose que le sujet d'où l'on part, est toujours un terme général ou une idée de classe, de genre ou d'espèce. Dans ce cas, le principe du syllogisme, savoir : que tout ce qui est vrai du genre, l'est de tous les individus qui y sont renfermés, serait unique, sans nulle exception, et pourrait être ramené à cette forme : X est A ou = A ; or Z est X ou = X, donc Z = A. Le rapport de Z à A qui pouvait

(1) Voir les appendices I et II à la fin de l'ouvrage.

ne pas être immédiatement aperçu le devient par le moyen ou l'intermédiaire de X, et de son rapport avec A, rapport donné comme principe évident en lui-même, ou posé par définition arbitraire, ou par suite d'un premier procédé de classification. Le raisonnement n'est qu'un jeu de notions ou de signes; c'est un véritable mécanisme où les équations logiques s'enchaînent les unes aux autres ; où l'on est conduit et forcé, comme le dit Condillac, à faire l'équation $X = A - B$ quand on a fait celle de $X + B = A$. S'il se glisse quelques procédés intellectuels dans ce mécanisme, ils ne peuvent consister que dans une sorte de retour de l'esprit sur les bases mêmes des classifications du langage, ou sur les analogies vraies ou feintes qui ont déterminé la réunion d'un certain nombre d'individus dans une même classe.

Il est remarquable que, dans ce point de vue, les idées générales ne sont considérées que selon leur *extension*, ou selon la quantité des êtres à qui leur terme peut s'étendre, d'après les conventions du langage, et point du tout selon leur *compréhension* ou les qualités des éléments que renferment les différentes idées comparées. D'où il suit bien clairement qu'on peut faire abstraction des idées pour s'en tenir aux signes ou aux mots, et que raisonner c'est *calculer*, ajouter ou soustraire. Et comme le calcul se réduit à une langue, il en est de même du raisonnement. Il suit de là aussi que le terme le plus général étant le plus étendu et sous ce rapport, le plus composé, il doit être considéré comme renfer-

mant tout, et que c'est de lui que tout doit être déduit par la suite des équations logiques de la forme énoncée ci-dessus.

Cette doctrine, si séduisante par sa clarté, se trouve appuyée par toutes les habitudes de notre langage où les termes généraux abondent, où presque tous les sujets de nos propositions ou de nos jugements, énoncés avec des mots, sont des signes d'idées généralisées, de genres, de classes ou d'espèces, idées où se trouve renfermé implicitement ce que nous pourrions affirmer des objets de nos représentations ou idées particulières. C'est ainsi que la logique n'étant plus que l'art de parler se trouve ramenée à un seul principe et paraît exempte de toutes difficultés dans son application pratique comme *art*. Mais en est-il de même quand on veut remonter à ses principes comme *science*, et distinguer avec exactitude la nature diverse des sujets de nos jugements ou de nos raisonnements développés à l'aide de signes?

En laissant pour un moment de côté les signes et les formes logiques de nos langues pour faire attention aux choses, nous trouvons d'abord que les jugements d'observation ou d'expérience extérieure ont pour sujets individuels des touts concrets, des objets composés de diverses qualités sensibles. Chaque jugement est un pas fait dans la décomposition de l'objet. Tous ces jugements se rattachent, il est vrai, à une même substance fixe qui en est le sujet permanent, indécomposable en lui-même. Mais quoiqu'ils se fondent sur cette attribution, comme ils n'en sont point une dépendance immédiate, ils n'en dérivent

point nécessairement, et quelque longue ou régulière que soit la série des jugements d'expérience, ils ne forment point un raisonnement, puisqu'ils ne dépendent pas nécessairement les uns des autres ou d'un premier sujet. Ainsi, après avoir constaté successivement les diverses qualités ou propriétés de l'or, sa couleur, sa pesanteur, etc., je porte une suite de jugements sur cette substance ; et l'habitude de passer de l'un à l'autre avec promptitude et assurance, fait que, de certaines apparences sensibles que m'offrira ce métal, je déduirai toutes les autres propriétés que l'expérience y a fait reconnaître. On pourrait dire que je conclus ces propriétés d'un raisonnement tacite ou exprimé tel que celui-ci :

Tout corps d'un jaune brillant qui offre certaines apparences, renferme toutes les propriétés de l'or.

Le corps que je vois présente ces apparences.

Donc il est or.

Mais qui ne voit que cet énoncé n'a que la forme du raisonnement et ne repose que sur une induction d'analogie, sujette à tromper à chaque instant? Quand même cette analogie résulterait d'un million d'expériences, la liaison affirmée ou conclue n'en serait pas plus nécessaire, et la majeure n'en serait pas moins fausse, puisqu'elle érige en principe absolu une vérité de fait particulière et contingente. Enfin, l'énoncé ci-dessus n'en serait pas moins tout à fait frivole, puisqu'il ne représente en aucune manière ce qui se passe dans notre esprit à la vue d'un objet qui offre telles apparences sensibles. Nous lui donnons tel signe, ou affirmons qu'il est le même

auquel nous sommes accoutumés à lier tel signe, sur le témoignage de l'imagination ou de la mémoire.

Ce que nous venons de dire s'applique à toutes les déductions de l'expérience, de quelque nature que soient les objets, les idées ou les notions dont nous pouvons chercher à constater les rapports par cette voie ou, comme on dit, *a posteriori*, car les rapports de certaines idées abstraites peuvent n'être fondés aussi que sur l'expérience, ou se réduire à de simples vérités de fait, ou à des liaisons contingentes. Il en serait ainsi, par exemple, si après avoir formé une infinité de triangles de toute espèce, de toute grandeur, et ayant mesuré chaque fois la somme des angles avec un rapporteur on voulait en conclure que cette somme équivaut *toujours* à deux angles droits, ou encore si un calculateur qui ne connaîtrait que par routine les règles de l'arithmétique, concluait que dans une proportion le produit des extrêmes est égal à celui des moyens, parce qu'il l'a toujours vu ou éprouvé.

Concluons avec Leibnitz (1) que la liaison simple des perceptions ou des jugements d'expérience d'après laquelle se dirigent les animaux, et l'homme même en tant qu'il n'est qu'animal, n'étant fondée

(1) Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux médecins empiriques qui ont une simple pratique sans théorie; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison. (*Monadologie*, § 28.)

que sur la mémoire des faits ou sur l'imagination, et nullement sur la connaissance des causes, diffère essentiellement de la raison ou de la faculté de raisonner. Cette dernière faculté procède, sinon d'après la connaissance exacte, du moins d'après l'idée de l'existence de ces causes, d'où elle cherche à déduire certaines vérités nécessaires. Concluons encore que le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles, comme sont celles de la géométrie, des nombres, de la métaphysique, où se trouve la connexion indubitable des idées et les conséquences infaillibles.

Ce que nous venons de dire de la suite des jugements dont le sujet est une idée d'objet ou de fait individuel composé, s'applique à plus forte raison à la suite des jugements dont le sujet est une idée générale complexe. Car une telle idée ne se forme que de ce qu'il y a de commun entre les objets ou les faits particuliers de l'expérience. Elle ne peut donc jouir par elle-même d'aucune des propriétés qui n'appartiennent pas à ses éléments. Or, ces éléments sont des rapports de ressemblance qui, dépendant de la nature des qualités ou modifications comparées, sont variables et contingentes comme elles. Les jugements qui résolvent une idée générale, ou une notion, dans ses éléments particuliers, n'ont donc entre eux qu'une simple liaison expérimentale. Ils ne dépendent point nécessairement les uns des autres ni de leur sujet, et l'analogie qui les unit ne peut être ramenée à l'identité qu'au moyen de certaines formes logiques dont nous avons reconnu le vide.

Quand je dis : « Tout animal est vivant, sensible, doué de mouvements spontanés, se nourrit, croît, se se propage, vieillit, dépérit et meurt, » je résous la notion dans ses éléments, ou je définis l'idée générale et complexe d'un sujet artificiel. Pour que cette suite de jugements universels constituât un raisonnement véritable, il faudrait que j'aperçusse la dépendance nécessaire où chacune de ces qualités se trouve à l'égard de ce qui constitue l'essence réelle de l'animal, ou que je pusse voir comment de l'existence d'une propriété constitutive de l'essence de l'animal, telle que la vie ou l'organisation, par exemple, dérivent nécessairement tous les autres attributs ou qualités : l'animal est un corps organisé, donc il sent, donc il se meut, etc... Alors seulement il y aurait une suite de jugements synthétiques qui viendraient ajouter à l'idée, des éléments homogènes dérivés de son essence et de sa définition réelle, par des relations nouvelles aperçues, mais non pas renfermées, comme on le dit souvent, dans cette définition ou cette essence. De ce que l'homme est animal il s'ensuit bien qu'il a tous les attributs, toutes les qualités dont la collection est exprimée par le terme général complexe animal, et cela est également vrai de tous les individus que le même signe embrasse dans son extension. Tant que les termes conservent la même signification, qui leur a été donnée en formant le langage, il est vrai de dire que ce qui est affirmé d'un signe, terme général, doit l'être par cela même de tous les signes qui y sont compris. Mais il faut bien distinguer cette sorte de nécessité

logique, qui dépend de la valeur constante des signes que nous avons faits et que nous pouvons changer, des vérités dérivées de la nature même des choses, ou des idées que nous ne faisons pas nous-mêmes, et qu'il ne dépend pas de nous de concevoir autrement.

Disons donc encore que la suite des jugements qui analysent, ou résolvent dans ses éléments, une notion générale complexe, considérée sous le double rapport de sa compréhension et de son extension, ou qui concluent du général au particulier, ne constitue pas le raisonnement proprement dit. Une suite de jugements, ou de rapports de ressemblance, forme une idée de classe, en s'élevant de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre, ou analyse cette idée en revenant du genre à l'individu ; mais classer n'est pas raisonner.

En quoi ferons-nous donc consister le raisonnement?

Je puis répondre maintenant, sans hésiter, que le raisonnement effectif consiste : dans *une suite de jugements synthétiques, qui ont tous un sujet, commun, simple, un, universel, réel, et qui sont liés de telle manière que l'esprit aperçoive leur dépendance nécessairement réciproque, sans recourir à aucune idée ou notion étrangère à l'essence du sujet, ou aux attributs qui peuvent s'en dériver.* En d'autres termes, c'est la faculté d'apercevoir des relations entre des êtres simples, ou entre les divers attributs d'un même être simple ; ce qui suppose la faculté de concevoir cet être tel, ou de juger qu'il existe, ou celle

de faire des actes réflexifs qui est la véritable faculté mère. Tout ce qui est affirmé d'un tel être n'est pas renfermé en lui, comme le particulier l'est dans le général (car il ne s'agirait plus du simple), mais lui est attribué comme une dépendance nécessaire de sa nature, ou de l'idée sous laquelle nous le concevons, et par une relation d'effet à la cause, d'attribut à l'essence.

Le jugement réfléchi, consistant dans la relation aperçue entre chacun des attributs d'un sujet et son essence tout entière, suppose que nous avons une idée, ou une notion simple de ce sujet, ou du moins que cette idée ne se forme que d'éléments homogènes parfaitement identiques entre eux, qu'elle est à portée de notre esprit et qu'elle lui est immédiate ; car autrement, nous ne pourrions connaître l'essence du sujet de cette idée. Telles sont nos idées d'étendue, de nombre, et aussi celles de cause, de force. Les relations, dont il s'agit, des divers attributs à leur sujet diffèrent absolument des rapports de ressemblance dont se forment les classes, en ce que les objets de comparaison entre lesquels ces derniers rapports sont aperçus, sont les uns hors des autres, ou que tout vient du dehors de celui qui sert de principal terme de comparaison, tandis qu'au contraire dans les jugements réfléchis tout vient du dedans même du sujet auquel la pensée s'attache ; tout sort de son propre fond, et lors même que les relations sont les plus composées, c'est l'essence ou une partie de l'essence de ce sujet identique qui se reproduit sous différentes formes, se répète, se multiplie ou

s'ajoute à elle-même, comme l'unité pour produire les différents nombres (1).

Que par un acte, ou une suite d'actes d'abstractions réflexives, je sois parvenu à la conception nette des deux éléments du fait de la conscience : le *moi* et la *résistance*, la force qui meut mon corps et celle qui résiste, j'ai des idées abstraites parfaitement simples, ou exemptes de toute composition d'éléments. Or, il est impossible de faire subir à ces idées des réalités existantes, aucune résolution ultérieure. Elles ne peuvent ni se décomposer en parties comme celles des touts concrets, ou des images qui se représentent aux sens externes ou à l'imagination, puisqu'elles n'ont rien de sensible ou de composé ; ni se résoudre en éléments nouveaux, comme les notions générales, formées des rapports de ressemblance, qui ont toujours une certaine compréhension et une extension quelconque. Voilà donc des sujets individuels (les seuls qui ont en effet une individualité très-précise) sujets de jugements très-nombreux.

L'on dit très-bien que la métaphysique et les mathématiques sont des sciences de raisonnement, parce qu'elles se composent de vérités nécessaires ou de jugements se rattachant tous à un même sujet simple, dont l'essence une ne fait que se reproduire.

(1) Le point mathématique, la ligne droite, peuvent se répéter ou se multiplier à l'infini ; mais ce que je dis de la ligne droite que j'ai sous les yeux convient bien évidemment à toutes les lignes que je pourrai tracer, non point comme ce qui est dit du genre convient à l'espèce, mais comme ce qui est affirmé d'un être ou d'une pure idée est identiquement vrai autant de fois que je l'énonce : *ce qui est, est*. Nous voyons ici combien les principes généraux diffèrent des abstractions, ou l'analogie de la simple identité.

Ce n'est pas comme dans les équations logiques, formées entre le signe du genre et celui de l'individu de qui l'on affirme dans la conclusion l'attribut ou la qualité qu'on a affirmée du genre dans la prémisse, parce qu'on l'y avait mise.

Le principe du syllogisme que *tout ce qui est vrai d'un genre ou d'une classe est vrai de tous les individus qui y sont compris*, n'a trait qu'à la vérité conditionnelle, car les classes sont des ouvrages de l'esprit. Et d'ailleurs, lorsqu'il s'agit de rapports perçus ou supposés entre des qualités ou des modes qui varient dans les individus comparés, ou dans le même individu comparé à lui-même, à des époques différentes, on forme le plus souvent des équations fausses entre le terme du genre, qui renferme toujours conditionnellement ce qu'on y a mis, et le signe de l'un quelconque des individus dont on affirme tel rapport de ressemblance avec les objets qui ont servi de modèle, ressemblance qu'il n'a plus, ou peut-être qu'il n'a jamais eue exactement. S'agit-il au contraire d'idées universelles, ou de ces attributs essentiels qui se trouvent également dans tous les objets auxquels la pensée peut s'attacher, qui n'y varient jamais en plus ou en moins, et sont enfin les conditions nécessaires de toute représentation possible, il ne s'agit pas d'un terme de genre ou de classe, mis en équation logique avec un signe d'individu, mais d'un terme proprement individuel, mis en équation réelle avec un autre signe qui exprime la même essence identique sous une autre forme.

En ce cas, le principe du syllogisme doit être énoncé de cette manière : *tout ce qui est vrai du sujet d'une idée universelle, est nécessairement et identiquement vrai du même sujet, considéré dans d'autres relations ou combinaisons quelconques.* Ainsi il est nécessairement et identiquement vrai que la ligne droite étant la plus courte entre ses extrémités, un côté du triangle est plus petit que la somme des deux autres. C'est la même propriété du sujet, énoncée sous deux expressions différentes. Les angles formés par la même sécante, et par des lignes parallèles étant égaux, les angles alternes-internes et externes sont aussi égaux, et par suite, les trois angles du triangle valent deux droits. C'est encore un sujet identiquement le même qui se reproduit sous des formes différentes.

On a appelé les sciences mathématiques, sciences de vérités conditionnelles : ce sont pourtant celles qui se rapprochent le plus de la vérité absolue, puisque c'est par elles seules que nous connaissons, sinon la nature réelle des choses en soi, des noumènes, du moins les véritables relations qui sont entre ces noumènes, et que nous pouvons affirmer avec assurance être fondées en eux, ou dans la nature. En effet, ces relations persistent toujours les mêmes, et sont indépendantes de toutes les variations de notre sensibilité ; elles seraient encore les mêmes pour nous, quand nous serions différemment organisés, tandis que les rapports de ressemblance venant à changer, dans ce cas, nos classes et nos genres ne pourraient subsister.

Si, comme toutes les analogies nous portent à le croire, il y a des intelligences supérieures à l'homme, tout ce qu'il peut y avoir de commun entre elles et nous consiste dans la perception de ces relations éternelles, nécessaires, fondées sur la nature même des choses ou des êtres, et non sur les rapports incertains et variables de nos sens. Qu'est-ce qui prouve mieux la réalité des existences hors de nous, que cet accord admirable entre les résultats d'un calcul mathématique des distances, des temps, des mouvements, et les phénomènes qui se reproduisent d'après ces lois dans des intervalles déterminés et prévus d'avance? Si le soleil, la lune, la terre n'étaient que des phénomènes sans réalité, comment le calcul des éclipses serait-il si infaillible? Si les comètes étaient de purs phénomènes passagers comme les météores, comment leur retour pourrait-il être prédit et calculé à l'avance? Nous ne savons bien avec certitude que ce que la raison nous apprend.

Les philosophes ont distingué ordinairement le raisonnement exprimé par des signes, de tous les procédés intellectuels qui servent à le préparer ou à l'exécuter. En faisant ainsi abstraction du fond même du raisonnement pour s'en tenir aux formes qu'il prend dans nos langues, on a réduit pendant longtemps toute la logique à une énumération plus ou moins détaillée des diverses formes ou figures du syllogisme, où des esprits du premier ordre ont cru voir une sorte d'algèbre universelle des idées (1).

(1) Voyez Leibnitz.

En effet, comme nous pouvons exprimer dans des formules algébriques les relations constantes et universelles de certaines grandeurs, abstraction faite de l'espèce de ces grandeurs ou de leur valeur numérique déterminée, il semble que nous puissions de même exprimer les rapports généraux des idées de tout genre, dans certaines formules générales qui, étant indépendantes de la nature ou de l'espèce des idées signifiées, contiendraient des raisonnements tout préparés à l'avance, et portant en eux-mêmes leurs moyens de vérification, ou le *criterium* de leur exactitude pour tous les cas de détail qu'embrasse la formule. Mais, s'il y a des rapports tels qu'ils dépendent absolument de la nature des idées, ou des modifications comparées, il est bien évident que les signes qui expriment ces rapports, et par suite, les formes logiques qui ne sont que des fonctions de ces signes, liés entre eux d'une manière quelconque, ne peuvent jamais être abstraits des idées elles-mêmes. Par suite, les procédés intellectuels qui consistent à déterminer ou à rappeler ces idées, dans chaque cas particulier, ne pourront jamais être séparés de l'application de la formule : celle-ci ne pourra point dispenser d'y avoir recours, comme dans les cas où, les relations étant indépendantes de la nature des idées, ou des modes qui en sont les objets, nous pouvons apercevoir et exprimer les unes sans les autres.

Il faut donc opter, ce me semble, entre ces deux partis : ou borner l'opération que nous appelons raisonner à apercevoir et déduire les relations qu'ont entre eux les êtres simples, qui sont les objets pro-

pres de la raison, ou convenir qu'il y a autant d'opérations différentes auxquelles s'applique ce même mot raisonnement, qu'il y a d'espèces de jugements ou de rapports entre les idées, c'est-à-dire autant qu'il y a de systèmes d'idées ou de modifications diverses.

Le raisonnement, considéré sous le point de vue le plus général, a pour objet de déterminer entre deux idées quelque rapport nouveau qui n'est pas aperçu directement ou immédiatement par l'esprit. Ce rapport ne peut être que d'*inhérence* ou de *causalité*.

L'idée actuelle d'un être comprend actuellement pour nous celle de tous les attributs essentiels qui le constituent objet existant pour nous, jointe à celle de toutes les propriétés ou qualités variables que les sens y découvrent. La coexistence de ces attributs et l'attribution de ces qualités à l'objet, se fondent sur autant de jugements successifs d'expérience, qui ne peuvent établir entre eux aucune liaison permanente. Mais si nous voulions chercher comment ces propriétés découlent toutes d'une première, ou ne sont qu'autant d'expressions différentes d'une même *essence*, la faculté de raisonner entrerait alors en exercice, et devrait seule opérer la liaison des jugements qui seraient alors identiques. En partant d'un premier attribut, tel que la pensée par exemple, ou le sentiment d'individualité qui constitue le sujet *moi*, ou la résistance qui constitue pour nous ce que nous appelons corps, nous déduirions tous les autres attributs ou modes que nous connaissons, par le sen-

timent intime dans ce sujet, ou par représentation dans cet objet.

Je n'examine pas actuellement s'il y a quelque science complète du sujet ou de l'objet, ainsi créée tout entière par le raisonnement, ou la déduction d'un seul principe ou attribut constitutif. Il suffit que les mathématiques et la psychologie pure fournissent des exemples de la possibilité d'une telle science, et de la manière dont le raisonnement s'y prendrait pour la former.

En partant de l'idée première de force et de résistance, donnée par le fait primitif, nous pourrions voir comment cette résistance n'est connue que par la réaction opposée à notre effort, et qu'elle n'emporte point nécessairement l'idée d'étendue. Cette étendue n'est qu'une continuité de résistance, et, par conséquent, a une liaison nécessaire avec un premier terme qui n'est pas étendu. Ce premier terme est l'unité. L'idée d'étendue ajoute quelque chose à celle de force qui résiste ; c'est une notion synthétique qui se lie au premier terme par l'identité ou la répétition du même élément. Il en est de même de l'impénétrabilité, de la mobilité, etc.

Dans la série de ces jugements, il y a deux choses à considérer, savoir : chaque jugement pris en lui-même et la nature du lien qui l'unit à celui qui le précède, et à celui qui le suit, en remontant jusqu'au premier de tous. Je pourrais affirmer du même objet chaque attribut ou propriété d'expérience, en disant : le corps que je touche ou qui résiste à mon effort, est un solide impénétrable, mobile, etc., et je

porterais ainsi une suite de jugements qui se rattacheraient tous à un même sujet, sans avoir aucune liaison les uns avec les autres. Je pourrais, de même, affirmer une série d'effets de la même cause ou force, qui est *moi* ou qui n'est pas *moi*, sans voir comment ces effets dépendent les uns des autres. Dans le premier cas, c'est le rapport intuitif d'existence, dans le deuxième cas, c'est celui de causalité qui se répètent identiques dans tous les jugements d'expérience, sans qu'il y ait aucune identité perçue, en passant de l'un de ces jugements à l'autre. Que faut-il pour établir cette identité, ou transformer la liaison contingente en une liaison nécessaire ? Il faut apercevoir que tous les attributs dépendent du premier, ou sont autant de fonctions particulières de la même essence ; que tous les effets tiennent aussi au premier, à celui qui est immédiatement dérivé de la cause, et dépendent de ce premier ou en sont des fonctions, comme celui-ci dépend immédiatement de sa cause.

On peut voir ici combien est illusoire cette maxime qui fait consister tout le raisonnement dans une traduction ou une substitution de signes. Avant de substituer les signes ou d'en faire la traduction, il faut que l'esprit ait conçu que l'idée dont il veut employer l'expression, comme intermédiaire propre à le conduire entre l'idée d'où il part et celle où il veut arriver, est identique ou analogue à l'expression de l'énoncé. Le rapport des idées ou leur dépendance du premier fait est donc une condition première. Ramener tous les procédés du raisonnement à une simple traduction du langage, c'est faire jouer à la

mémoire un rôle purement mécanique dans le raisonnement, et faire abstraction des véritables procédés intellectuels qui servent à lier nos jugements les uns aux autres, à partir de l'intuition immédiate.

L'intuition est la vue immédiate de l'entendement. La déduction est une vue médiate. La première se fonde sur la réflexion, la seconde sur la mémoire. Tout ce qui importe, c'est de ne pas confondre la vue claire et distincte de l'entendement avec la vue *claire* de l'imagination et des sens, comme la reproduction des images et de purs signes avec le souvenir des actes intellectuels. D'où l'on voit que toute théorie logique se réduit à l'analyse exacte de nos facultés intellectuelles ou de nos véritables moyens de connaître. Tout l'art du raisonnement, ou la logique pratique, se réduit à appliquer ces facultés à leurs objets propres, savoir : l'intuition aux vrais principes ou aux faits primitifs qui sont la base de toute science; la déduction et la mémoire intellectuelle aux conséquences, sans chercher à déduire de principes plus éloignés ce qui frappe immédiatement notre vue intellectuelle, comme sans croire voir immédiatement ce qui ne peut qu'être déduit.

II

De l'intuition intellectuelle.

L'objet d'une intuition est donné nécessairement comme *simple* à l'esprit qui l'embrasse par une

seule vue distincte et simultanée. Il n'y a pas de décomposition ultérieure qui puisse faire mieux connaître cet objet qu'il ne l'est par le seul fait de sa présence immédiate à l'esprit. Comme l'unité numérique n'est pas susceptible d'être résolue ni mieux connue par aucune décomposition, de même l'acte par lequel le *moi* s'aperçoit lui-même, comme sujet de l'effort inséparable d'une résistance, ou comme cause libre qui commence le mouvement, est simple et simultané, irrésoluble en quelque autre acte plus simple, d'où il dépende ou qui lui soit antérieur. L'acte par lequel le même *moi* sent immédiatement une résistance ou un terme qui s'oppose à son effort dans l'espace, est également simple et irrésoluble en lui-même.

La faculté d'abstraire, appliquée à la notion d'un objet intuitif, revêtu d'un signe, y découvre des parties, ou des relations élémentaires qui se distinguent à l'aide des signes, mais qui ne sont plus en elles-mêmes objets d'intuition. Ainsi, quoique nous distinguions dans les signes le *moi* ou l'effort, de la résistance, la figure de l'étendue, et la limite de la figure, il n'y a pas d'intuition réelle du *moi*, séparée du sentiment d'une résistance ou de la cause du mouvement, point d'intuition de l'étendue sans la figure (1). Mais en même temps que les signes décom-

(1) Lorsque les éléments distingués dans le groupe même par l'intuition de l'esprit en sont tout à fait séparés par l'abstraction, et au moyen des signes qui leur donnent une sorte d'existence à part, il n'y a plus d'intuition directe qui s'attache à ces éléments séparés ; et lorsque le langage les transforme en sujets logiques ou artificiels, les jugements consistent tous dans la forme et n'ont plus

posent l'objet d'intuition ou divisent le tout en parties, l'entendement voit ces parties dans le tout comme indivisiblement et nécessairement liées à son existence. De là la suite des jugements intuitifs, qui développent l'essence du sujet, ou rendent sa notion, non pas plus claire ni plus distincte en elle-même, mais plus adéquate.

On ne peut considérer les relations nouvelles aperçues entre ces éléments, comme préexistantes dans les composés, car que peuvent être des relations qui ne sont point encore aperçues par l'intuition de l'esprit? Il arrive souvent que l'on confond les éléments qui composent une idée ou une notion, avec les relations aperçues entre ces éléments et par suite, dans mon langage, l'*intuition* avec le *jugement intuitif*.

---

de fond. Quoique nous ayons les signes de la figure, par exemple, séparée de l'étendue, du mouvement séparé de l'espace et du temps, nous n'en avons pas pour cela l'intuition de ce simple *abstrait*, séparé du groupe; mais l'intuition consiste à voir ces éléments (ou, suivant le langage de Descartes, ces *natures simples*) distincts dans le groupe même, sans en être séparés ou abstraits; et le jugement intuitif consiste à affirmer d'une notion composée, telle que le mouvement, la relation de l'espace parcouru dans un temps, etc. D'où il résulte que si nous voulons prendre pour sujet une nature simple, ou un pur abstrait séparé du groupe où il est coordonné, il n'y a plus rien à voir ni à juger, comme si nous voulions raisonner sur la figure séparée de l'étendue, ou sur le mouvement séparé de la chose mue dans un espace et un temps, ou sur l'âme séparée du *moi*; en général, sur la substance séparée de tout attribut, ou sur un mode séparé de la substance.

L'erreur perpétuelle des métaphysiciens allemands est de confondre l'abstraction avec l'intuition, et parce qu'ils joignent des signes les uns aux autres, de croire former des séries de jugements intuitifs. Il faut bien s'assurer que partout où l'existence n'entre pas, il n'y a pas d'intuition, et que si nous parvenons à des notions abstraites irrésolubles, il n'y a plus de jugements intuitifs à porter.

Tous les éléments d'une idée peuvent bien être dits renfermés dans cette idée, et c'est là que s'applique le principe de Descartes : *Nous pouvons affirmer d'une chose tout ce qui est compris dans l'idée claire, distincte, ou intuitive, que nous en avons.* Mais toutes les relations que nous pouvons découvrir, ou apercevoir entre ses éléments, ne peuvent être dites renfermées dans cette idée avant que l'esprit les aperçoive. Ici le principe de Descartes ne s'applique que d'une manière ambiguë, car les nouvelles relations que nous apercevons entre les éléments s'ajoutent bien à la notion distincte que nous avions d'abord de la chose, mais ils n'y sont point ou ne peuvent en être affirmés de la même manière que ses éléments constitutifs. Par l'intuition, nous voyons ce qui est dans nos idées; par le jugement intuitif, nous y mettons ce qui n'y était pas auparavant; nous composons nous-mêmes ces séries de relations qui sont l'ouvrage de notre esprit.

Il faut donc dire que chaque jugement intuitif ajoute au groupe ou au composé premier, qui sert de point de départ, une relation nouvelle qui entre comme élément surajouté à ce composé, dont la notion devient ainsi de plus en plus distincte et adéquate. Chaque jugement intuitif est synthétique et leur suite forme une véritable synthèse, composition, ou mieux encore surcomposition de l'idée, ou du fait primitif donné par aperception interne.

Voici donc les progrès de l'esprit, à partir de l'intuition première, qui est pour l'entendement ce que l'impression est pour le sens et l'imagination.

1° Intuition de l'objet simple, en tant que l'entendement embrasse son essence tout entière, et par une seule vue immédiate, sans aucune opération qui précède. Telle est l'intuition de notre existence, du *moi* sujet métaphysique, et de l'étendue résistante, sujet mathématique.

2° Abstraction ou décomposition de ce sujet exprimé par un signe, en notions partielles, élémentaires, plus simples logiquement, mais non intuitives, ni plus simples sous le point de vue de l'intuition, puisqu'elles sont des résultats d'opérations antérieures que leurs signes servent à indiquer et rappeler.

3° Union de ces notions ou relations abstraites au premier objet d'intuition, d'où suit la composition *logique* de cet objet, dont la nature simple ne change point en réalité. D'où les jugements intuitifs, qui se fondent sur l'aperception d'une liaison nécessaire entre le sujet et les attributs, qui expriment son essence, la développent, s'en dérivent.

Avant que cette proposition, *je pense*, *j'existe moi*, puisse être exprimée par ces signes séparés : *je*, *pense*, *existe*, l'existence du *moi* est donnée par aperception interne ou intuition immédiate. L'acte intellectuel, qui unit l'existence et la pensée comme attributs inséparables de l'essence du sujet *moi*, est un jugement intuitif : celui-ci s'appuie sur les signes, l'intuition en est indépendante.

Cette autre proposition, *je suis cause du mouvement*, est encore une intuition immédiate, indépendante des signes qui l'énoncent comme jugement

intuitif. Ces termes, *cause*, *libre mouvement* ne font que développer la notion première et simple du *moi*, ou du sujet moteur et pensant, sans la composer d'aucun élément nouveau étranger. Le jugement affirme une liaison nécessaire entre des termes qui étaient impliqués ensemble et comme fondus les uns dans les autres sous la même intuition préexistante.

Toute conception d'une liaison nécessaire se fonde sur un jugement intuitif, et réciproquement tout ce qui n'est pas conçu sous ce rapport de liaison nécessaire mais comme contingent, c'est-à-dire pouvant être ou ne pas être, n'est pas objet d'intuition ou ne peut donner lieu à un jugement intuitif. Tel est le caractère qui différentie les axiômes, ou les vérités de certitude absolue, des simples croyances, des jugements de probabilité ou vérités de fait. *La ligne droite est le plus court chemin*, est un jugement intuitif, qui joint au groupe de points coordonnés dans cette direction, exprimée par le mot *droit*, la relation d'être plus courte, qui est un résultat nécessaire de ce mode de coordination, etc. *Le soleil se lèvera demain*, est un jugement de probabilité où le fait affirmé du soleil n'a pas de relation essentielle avec l'idée qui le représente.

Les éléments constitutifs de l'idée d'un objet d'intuition sont déterminés *en nombre*, par la nature même de notre intuition, qui embrasse tout l'objet d'une simple vue, le triangle par exemple. Mais les relations entre ces éléments peuvent être infinies. Nous avons l'intuition de l'espace et de chacune de

ses dimensions, mais qui peut limiter le nombre des relations des figures, etc.?

La même liaison nécessaire qui existe entre les éléments de l'idée d'un sujet d'intuition, tel que l'espace, le *moi*, etc., doit exister entre les jugements intuitifs qui affirment les relations entre ces éléments; mais ces relations, quoique nécessaires et intuitives, chacune à part, ne sont pas aperçues simultanément, comme les éléments mêmes du groupe. Une intelligence supérieure aurait l'intuition égale et simultanée des éléments de l'idée, et de toutes les relations actuelles ou possibles de ces éléments, cette intelligence serait surhumaine, ou comme dit Leibnitz, *supra mundana*.

III

De la déduction en général.

« Il y a des cas, dit Leibnitz (1), où la raison ne « peut être appliquée, mais où aussi on n'en a point « besoin, et où la vue vaut mieux que la raison. « C'est dans la *connaissance intuitive*, où la liaison « des idées et des vérités se voit immédiatement. »

Nous devons reconnaître, en effet, qu'il y a un certain nombre de vérités primitives, ou de relations entre des êtres simples, que nous apercevons immé-

(1) *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, livre IV, chap. XVII.

diatement, ou qui sont l'objet de nos jugements que nous appelons intuitifs, et dont notre esprit fait un usage premier et nécessaire, alors même qu'il ne s'en rend pas compte. C'est là la base de la raison et de toute vérité démontrée. Mais ce qui sert de base à la raison, ou de principe à toute déduction raisonnée, ne peut devenir objet du raisonnement, ou dépendre de ses conclusions, de ses formes : là où tout aurait besoin d'être démontré par le raisonnement, rien ne le serait ; la chaîne la plus longue et la mieux tissue des déductions ne se rattacherait nulle part, et flotterait en l'air (1).

Il y a des vérités premières, évidentes par elles-mêmes : ce sont les faits primitifs du sens intime ou leurs déductions les plus immédiates, c'est-à-dire les relations que notre esprit aperçoit ou établit entre des êtres simples. S'il n'y avait pas de faits primitifs, ou de jugements intuitifs qui servissent de base assurée à la raison, il n'y aurait pas de raison.

Il y a des vérités secondaires qui sont certaines, évidentes, non par elles-mêmes, mais par leur dépendance, ou liaison nécessaire avec les premières vérités d'intuition. La raison a pour fonction essentielle de reconnaître cette dépendance nécessaire ou d'établir cette liaison. Elle y parvient en formant une chaîne continue de jugements, qui sont comme

(1) «Ces vérités ne peuvent se démontrer, et cependant ce sont les fondements et les principes de la géométrie. Mais comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuves n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection. » (*Pensées de Pascal*, Réflexions sur la Géométrie en général.)

une suite de chaînons intermédiaires entre la première vérité, ou le principe évident par lui-même, et la conséquence, ou le dernier jugement qui n'est pas certain par lui-même, mais le devient par des relations connues avec ceux qui précèdent, jusqu'au premier à qui convient exclusivement le caractère d'intuition immédiate.

Une suite de jugements intuitifs, de vérités premières, ou d'axiômes, ne saurait constituer un raisonnement, car, par cela seul que les vérités sont premières, elles ne peuvent se lier, se transformer ou se déduire les unes des autres. C'est, pour ainsi dire, comme les nombres premiers qui n'ont d'autre mesure commune que l'unité à laquelle tous se rapportent. Soit la suite de jugements représentée par cette série de rapports A. B. C. D. E. F. G. Que le premier de ces rapports A. B. soit représenté comme évident par lui-même : un axiôme mathématique ou psychologique, un jugement intuitif comme : ***la ligne droite est la plus courte entre ses extrémités ; le moi est cause des actions libres;*** de la relation évidente de A. à B. je déduis, suivant la loi d'identité, où de dépendance nécessaire, la seconde relation qui n'est plus évidente par elle-même, mais qui est certaine comme dérivant de la première; et de celle-ci la troisième C. D. qui est une suite de la deuxième, et par suite de la première, et ainsi de suite jusqu'à la dernière relation de F. à G. qui est très-compliquée, très-obscure, si l'esprit la considère isolément, mais qui est aperçue comme une dépendance nécessaire de celles qui la précèdent immédiatement,

en remontant jusqu'au principe ou fait primitif.

Si je veux me rendre un compte exact de la nature des procédés intellectuels dont se compose cette série de raisonnements, j'observe d'abord que le premier jugement seul est intuitif, ou que la relation qu'il établit est la seule qui soit aperçue ou vue immédiatement : toutes les suivantes ne sont aperçues que comme des dérivés plus ou moins éloignés de cette première. Le second terme est une dérivation immédiate du jugement intuitif, c'est ce jugement dentique sous une autre expression ; par exemple, la relation *plus courte* affirmée de la ligne droite, se reproduit identique sous cette expression ; *un côté du triangle est plus petit que la somme des deux autres.* Le troisième terme dépend du second et par suite du premier. Il faut donc que l'esprit embrasse d'une seule vue trois relations, et si l'on veut, la même reproduite sous trois expressions différentes. Mais l'intuition, ou la vue immédiate, exclut toute composition et tout intermédiaire. Les notions, ou rapports qu'elle a pour objet, ne peuvent admettre plus de deux termes simples. Cette intuition, ou vue immédiate, n'a donc plus déjà lieu au troisième terme, et à plus forte raison dans les suivants jusqu'au dernier qui se complique de toutes les relations successivement aperçues entre tous ceux qui le précèdent, en remontant jusqu'au principe, ou fait primitif, évident par lui-même.

Cependant la relation qui lie le dernier terme au premier, ou le premier principe à la dernière conséquence, est aussi certaine, aussi nécessaire que celle

du premier au second terme. Je suis aussi certain par exemple que l'espace parabolique compris entre une portion de la courbe et deux coordonnées est égal aux deux tiers du produit de ces coordonnées, que je le suis de cette première vérité : la ligne droite est le plus court chemin. Mais j'ai l'intuition immédiatement de cette dernière vérité et je l'assure parce que je la vois. Je ne vois point la première par elle-même, mais je l'aperçois par l'intermédiaire d'une longue suite de déductions qui s'appuient toutes les unes sur les autres, et sur un ou plusieurs principes évidents par eux-mêmes, qui sont comme la clef de la voûte.

Que je voie l'image d'un objet réfléchie par une suite de miroirs, il peut y avoir perte ou altération de lumière dans le trajet qu'ont fait les rayons émanés de l'objet pour arriver à mon œil; et ce n'est pas sans doute comme si je voyais cet objet à nu ; mais je n'en suis pas moins assuré qu'il existe. Il y a de même perte d'intuition ou altération d'évidence intuitive, à partir du premier jugement intuitif jusqu'au dernier jugement prouvé, mais il n'y a pas perte, altération de certitude, et celle-ci se transmet sans aucun déchet du principe à la conséquence qui en dépend nécessairement, ou qui tient à ce principe par une suite de vérités intermédiaires, comme le dernier chaînon d'une longue chaîne tient au premier anneau, et celui-ci à un point fixe où elle va se rattacher (1).

(1) « Or, cette évidence et cette certitude de l'intuition doit se retrouver non-seulement dans une énonciation quelconque, mais dans tout raisonnement. » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit.* — Règle III.)

Mais comment cette liaison peut-elle s'établir entre tous les jugements certains dont la suite compose un raisonnement développé? Et puisqu'à partir du premier rapport ou du premier fait évident par lui-même, il n'y a pas d'intuition immédiate, de vue immédiate de la vérité dans les relations intermédiaires, comment pouvons-nous être assurés que la chaîne est continue ou que la conséquence est liée à un principe et en dépend nécessairement, soit par la loi d'identité, soit par celle de causalité, car la même forme de raisonnement peut embrasser ces deux sortes de lois? Quel est le procédé intellectuel qui peut remplacer ou suppléer l'intuition de la vérité, et fonder la certitude des déductions, aussi complète que celle des principes évidents par eux-mêmes? Supposez que, partant du point fixe où s'attache une longue chaîne matérielle et saisissant le premier anneau, je parcoure continuement tous les chaînons a. b. c. d. e. jusqu'au dernier, sans trouver aucune lacune; quand je suis au bout, j'affirme que tous les chaînons tiennent les uns aux autres depuis le dernier que je touche actuellement jusqu'au premier que je n'aperçois pas, mais dont l'existence fixe et la liaison médiate avec le dernier m'est assurée, aussi certainement que si je les embrassais l'un et l'autre dans un seul et même acte de perception. Or, quelle est la faculté ou le procédé intellectuel qui me rend encore présent le premier chaînon que je n'aperçois plus par le sens, et qui me fait affirmer sa liaison avec celui que j'aperçois? Cette faculté ne peut être que celle qui fait revivre les actes intellectuels déjà exécutés,

pour les unir aux impressions présentes, et se sert des conceptions passées pour former les conceptions nouvelles : *facultas non imaginum custos, sed quæ ex rebus mente conceptis propositum denuo promere potest?*... la mémoire. C'est à cette mémoire intellectuelle que nous devons toutes les vérités déduites, toutes les notions que nous avons composées nous-mêmes et qui ne sont pas simples et primitives.

Il y a une analogie très-remarquable entre le mode de coordination de nos jugements synthétiques dans le temps, et celui de nos perceptions directes, ou intuitions sensibles, dans l'espace. L'exemple que nous venons de rapporter est très-propre à faire concevoir cette analogie, et le procédé intellectuel qui lie les jugements les uns aux autres, dans ces longues déductions dont se compose un même raisonnement, ne diffère pas au fond de celui par lequel l'aveugle groupe sous l'idée d'un seul corps, ou figure tangible, toutes les lignes, les faces et les angles solides que le sens du toucher actif découvre, par une succession de mouvements continus. La différence qui existe dans la nature des éléments associés ou groupés, et dans l'espèce des relations aperçues, n'influe point sur le mode des associations, et c'est la même faculté qui effectue les unes et les autres, ou les rend possibles.

L'acte de réminiscence qui rappelle un jugement intuitif nous assure que ce jugement a déjà eu lieu; l'être pensant le reconnaît, comme il se reconnaît le même, identique, qui a existé et qui existe actuellement. Mais comme la réminiscence personnelle ne diffère pas du sentiment de la même existence con-

tinuée, ou que le *moi* ne peut penser qu'il a été dans un temps passé, sans apercevoir immédiatement qu'il est identique dans le moment présent, ainsi la réminiscence, ou le souvenir d'une intuition, est encore la même intuition qui se répète dans le présent. En d'autres termes nous ne pouvons penser que nous avons eu l'intuition de telle vérité simple sans voir encore la même vérité, aussi immédiatement que la première fois. Ce caractère convient éminemment aux faits primitifs, ou à ces dérivés immédiats que nous appelons principes, et il ne convient qu'à eux. C'est donc un moyen sûr de les reconnaître, ou de les distinguer des vérités déduites (1). Celles-ci n'étant aperçues qu'à l'aide d'un nombre plus ou moins grand d'intermédiaires qui les séparent des premières, chacun des jugements qui concourent à établir telle vérité de conséquence, participe à la certitude du principe qui a servi de point

---

(1) Ceci répond à une question que fait M. Degérando dans son excellent chapitre des *Desiderata*, où il a reconnu et exprimé de la manière la plus précise tous les problèmes que peut se proposer encore la psychologie. Il demande : 1° Comment s'opère le passage des vérités primitives aux vérités déduites? 2° Si ces dernières sont essentiellement distinctes des premières vérités?

Tout ce qui est simple et universel est primitif. Tout ce qui est composé et général est déduit. Les notions d'unité, de ligne droite, de *moi*, de force, de cause, et leurs premières relations sont primitives. Les compositions de l'unité, de la ligne, des forces, et les relations de ces composés sont déduites. La plupart de ces déductions sont comme des proportions, où nous parvenons à reconnaître et à affirmer telles relations entre des idées complexes dont nous ne pouvons apercevoir tous les éléments, parce que ces relations sont identiques, égales ou analogues aux premières que nous apercevons immédiatement. C'est ainsi que toutes les vérités sur les rapports des nombres et des figures sont déduites de premiers axiômes ou définitions d'arithmétique et de géométrie.

de départ, et la communique aux suivants, sans pouvoir leur communiquer le caractère d'intuition qui reste exclusivement attaché aux premières vérités immédiates. A chaque passage d'un jugement à l'autre, passant du quatrième jugement au cinquième par exemple, l'esprit ne doit pas perdre de vue la dépendance où ce quatrième se trouve du troisième, du second et du premier; mais en formant la liaison actuelle, il ne peut apercevoir évidement toutes celles qui ont précédé. Il répugne à la nature même de l'acte d'intuition qu'il voie immédiatement tous ces rapports à la fois. Il ne conçoit donc ces rapports successifs de dépendance que d'après le témoignage de la mémoire, qui lui assure qu'ils ont toujours lieu par cela seul qu'ils ont été aperçus une fois. Si ces rapports avaient été aperçus par intuition immédiate, leur souvenir serait encore une intuition, comme l'est nécessairement le souvenir du principe. Or, il n'en est pas ainsi, car nous sentons très-bien que nous n'avons point l'aperception ou le sentiment actuel de telle vérité déduite, dont nous nous servons pour en trouver une autre, quoique nous nous souvenions d'avoir aperçu clairement sa dépendance nécessaire d'un principe évident par lui-même. Donc :

1° Dans la suite des termes dont se compose un raisonnement, il n'y a d'intuitif que le premier jugement, ce qui est contraire à la théorie qui enseigne que pour qu'un raisonnement soit bon, chaque passage d'une notion à l'autre doit être un jugement intuitif.

2° Dans tout raisonnement développé, la mémoire remplit une fonction essentielle, qui ne consiste pas

à nous faire apercevoir encore la même vérité comme ayant été déjà présente, comme dans la réminiscence des intuitions répétées, mais à nous assurer que cette vérité a eu lieu, que nous avons reconnu sa dépendance du principe à l'aide d'une suite d'intermédiaires, et que nous l'apercevrions encore en répétant les mêmes opérations. Ce dernier acte de souvenir diffère de la réminiscence comme la simple idée de l'objet qui nous a fait éprouver telles sensations diffère de la présence de cet objet que nous jugeons être le même en ce qu'il nous fait éprouver encore des sensations semblables.

3° Sans la confiance que nous attachons aux simples rapports de la mémoire, nul raisonnement ne pourrait avoir lieu et l'esprit ne sortirait jamais des limites étroites des axiômes, ou des premières vérités intuitives, comme le voyageur qui ne voudrait jamais perdre de vue le point d'où il est parti, bornerait sa course au cercle le plus étroit. Mais, au moyen du souvenir qui nous atteste la certitude absolue de certaines vérités déduites, déjà très-éloignées des principes, quand nous avons reconnu une fois quelles en sont les conséquences, nous nous appuyons sur ces vérités avec autant de confiance que sur des axiômes, et l'esprit qui les adopte comme principes, prenant son vol des points les plus élevés, peut atteindre aux plus grandes hauteurs. Qu'importe donc pour nous que certaines vérités mathématiques, telles que la similitude des triangles, ou le carré de l'hypothénuse soient intuitives ou non, si nous avons la faculté de les employer comme telles ?

4° C'est la mémoire seule qui nous fournit des points de repos dans les longues suites de déductions ; car il suffit qu'elle nous assure que telle vérité a été démontrée, pour que nous n'ayons plus aucun doute sur sa certitude, et que nous considérions comme inutile de vérifier encore sa dépendance des principes. Sans cette heureuse confiance, la masse des vérités dépendantes les unes des autres, dont se compose toute une science telle que la géométrie, devrait être parcourue d'un mouvement continu depuis le principe jusqu'à la déduction la plus éloignée, et l'esprit aurait à porter tout le fardeau de ses idées à la fois. Que dis-je? Il n'y aurait aucune possibilité de connaître des vérités déduites, et rien ne serait prouvé que ce qui n'a pas besoin de l'être.

5° Ce repos, ou cette interruption du travail de l'esprit, dans le passage de chaque système partiel de vérités déduites, ou de chaque théorème pris pour principe à un autre qui en est la conséquence et qui devient principe à son tour, ces points de repos, dis-je, ne peuvent avoir lieu dans une suite de déductions qui tendent à établir une certaine vérité ou à lier une conséquence à son principe. Dans ce cas, comme dit Descartes (1), le mouvement de la pensée ne doit être interrompu nulle part, et il faut que ce mouvement rapide et continu vienne secourir la faiblesse de la mémoire, ou alléger le travail qu'il y aurait pour elle à lier des chaînons trop séparés ou éloignés les uns des autres. « Souvent en effet, » ajoute le

(1) *Règles pour la direction de l'esprit.* — Règle VII.

même auteur, « ceux qui cherchent à tirer de prin-
« cipes éloignés des conclusions trop rapides, ne
« peuvent pas suivre avec tant de soin la chaîne des
« déductions intermédiaires qu'il ne leur en échappe
« quelqu'une. Et cependant, dès qu'une consé-
« quence, fût-elle la moins importante de toutes, a
« été oubliée, la chaîne est rompue et la certitude de
« la conclusion ébranlée (1). » En effet, la conclusion tire toute sa certitude du principe, il faut donc qu'elle s'y rattache ou que l'esprit en aperçoive la liaison, mais s'il y a quelque intermédiaire omis, la liaison ne subsiste plus.

Revenons sur notre exemple de la coordination des impressions tactiles dans l'espace. Plus on parcourt tous les anneaux de la chaîne avec une rapidité continue, plus les perceptions successives se lient entre elles, de manière que le sens paraît tout faire, et que le résultat paraît être une continuité de sensations plutôt qu'une suite de perceptions et de souvenirs. C'est cette rapidité même dans le jeu de nos facultés d'associations successives qui nous cache la part que prend la mémoire à toutes les perceptions composées par des suites ou des combinaisons de mouvements, dont nous cessons d'avoir la conscience. Il en est de même des combinaisons ou des suites de jugements. Ainsi l'esprit qui forme rapidement des combinaisons étendues, en transportant dans ces combinaisons un petit nombre d'idées simples, croit saisir les unes comme les autres dans le même acte d'intui-

(1) *Règles pour la direction de l'esprit.* — Règle VII.

tion. En abrégeant le temps, il semble qu'il rapproche les distances : il semble que les conclusions sont plus rapprochées du principe parce que l'esprit va plus vite de l'un aux autres; il semble enfin que la conclusion brille d'une lumière qui lui est propre; l'esprit ne mesure plus l'intervalle qui le sépare du propre foyer de cette lumière intuitive. Ainsi le point lumineux qui tourne rapidement paraît remplir de lumière le cercle entier.

Prenons une suite d'égalités déduites, ou conclues les unes des autres, sous cette forme A = B = C = D = X. Ce que nous en dirons peut s'appliquer de la même manière à tout autre rapport qu'à celui d'égalité. Chaque couple de rapports forme un raisonnement en trois termes; de ce que A égale B je conclus qu'il égale D et ainsi des autres. Mais chaque terme s'éloigne de plus en plus du premier rapport intuitif, et le dernier peut en être si loin que le souvenir de la première relation soit effacé. En parcourant cette suite par un seul mouvement continu, la même intuition paraît s'étendre du principe jusqu'à la conséquence : c'est la vue du génie, et c'est ce qui rend l'opération du raisonnement si laborieuse aux esprits lents.

Il y a donc deux évidences : l'une absolue, qui est celle des vérités premières, considérées en elles-mêmes et indépendamment de toute autre supposée antérieure, l'autre relative, ou de déduction, qui est celle des vérités secondaires, considérées par rapport à d'autres dont elles dépendent, à qui elles sont liées par l'identité d'une même essence qui s'étend à toutes. Si nous ne cherchons que l'évidence relative, ou de

déduction, nous avons la faculté de prendre tour à tour chaque vérité déduite comme un principe, et nous sommes aussi certains de la conséquence immédiate déduite de ce principe de convention que nous le sommes de celle de la relation simple qui est un principe évident par lui-même.

Supposez qu'on parte d'un principe évident par lui-même comme l'égalité des angles correspondants, par exemple : celle des angles alternes-internes est une déduction immédiate et évidente de ce principe. Et, prenant cette seconde vérité pour principe, j'en déduis avec une évidence absolument égale à celle de la première déduction, l'égalité des angles alternes-externes, etc. On pourrait ainsi créer de suite tout un cours de géométrie, en suivant la chaîne des déductions et la dernière proposition serait tout aussi évidente, en prenant l'avant-dernière pour principe, que l'est la deuxième comme déduite immédiatement du premier jugement d'intuition absolue.

Il est très-essentiel de distinguer cette aperception de la dépendance où est une vérité d'une autre, de l'intuition absolue du principe qui seul mérite le titre d'intuitif. Il est dangereux de confondre sous le même nom d'intuition la vue immédiate qui s'attache à un sujet, ou à une relation simple et l'évidence de déduction qui accompagne la liaison continue de plusieurs jugements dont aucun, hormis le premier, n'est intuitif.

En se laissant aller à la série des jugements, l'esprit trouve ainsi une suite de vérités liées entre elles, mais il dépend de lui d'arrêter la chaîne quand il

veut. C'est ainsi que la géométrie a été créée par plusieurs esprits, qui y ont ajouté successivement une vérité à une autre. Il est même probable que plusieurs de ces vérités ont été d'abord isolées, comme des résultats d'expérience, avant qu'on cherchât à les unir par la chaîne rigoureuse du raisonnement comme le fit Euclide ; on était loin alors de les considérer comme identiques. Les principes, ou les vérités immédiates, étaient intimement présentes à l'esprit ; il les appliquait à chaque instant ; mais justement parce qu'elles étaient intimes et parfaitement simples on ne les remarquait pas, ou on ne sentait pas le besoin de les énoncer. Le besoin d'avoir des mesures exactes de certaines portions d'étendue, auxquelles les moyens mécaniques usuels ne pouvaient atteindre, donna d'abord lieu à divers problèmes dont la solution, fournie plus souvent par une sorte de hasard que par des procédés réguliers, conduisit à énoncer divers théorèmes. Pour démontrer ces théorèmes ou prouver telle vérité énoncée, il fallait faire voir qu'elle était une suite ou une dépendance nécessaire de principes reconnus pour vrais. Mais ces principes généralement reconnus pour vrais n'étaient pas encore évidents par eux-mêmes. Combien de prétendus axiômes d'Euclide ont été reconnus depuis par les géomètres comme des théorèmes qui devaient être démontrés !

L'esprit humain est ainsi fait : il dédaigne les vérités simples et évidentes par elles-mêmes, et court toujours après des choses obscures et difficiles qu'il espère atteindre d'un seul élan. Ceux qui commen-

cent la géométrie sont d'abord étonnés qu'on énonce, ou qu'on veuille leur démontrer des choses qu'ils croient concevoir au seul énoncé. Il faut avoir déjà fait beaucoup de progrès pour sentir le besoin de s'appuyer sur des principes évidents, et devenir difficile en matière de preuve. L'intuition est comme une espèce de sens interne qui a besoin d'être exercé pour acquérir un certain degré de finesse. S'il en était autrement, verrait-on les hommes, et les philosophes de tous les siècles, prendre pour principes incontestables dont il ne faut pas disputer des maximes absurdes, insignifiantes ou vagues comme, par exemple, l'horreur du vide en physique, le principe que la nature ne fait rien en vain? Pour reconnaître et constater les vérités premières, et les principes évidents par eux-mêmes, il ne faut que regarder en nous-mêmes, ou dans nos idées; mais cette vue intérieure et fixe ou prolongée, par laquelle nous pouvons acquérir les idées de ce qui est en nous, de ce que nous sentons ou pratiquons à chaque instant, semble contraire à notre instinct naturel, à nos habitudes. Le premier pas de la science régulière et complète est toujours le dernier dans une suite de progrès dus au hasard, à des besoins capricieux, à des circonstances fortuites, qui donnent des lois à l'entendement au lieu d'être réglées et amenées par lui.

On conçoit qu'une intelligence fût assez forte pour créer de suite la géométrie, en partant des vérités premières et immédiates, et suivant la chaîne des déductions jusqu'au bout, sans omettre un seul an-

neau. Ce n'est pas ainsi qu'il est donné à l'homme de procéder. L'activité de son esprit, mise en jeu par certaines circonstances, lui fait entrevoir certaines relations entre les choses, qu'il cherche à vérifier par les moyens les plus expéditifs. Pythagore entrevoit qu'il doit y avoir une certaine relation entre le carré de l'hypothénuse et la somme des carrés des deux autres côtés; il trace sa figure, mène différentes lignes, forme des triangles semblables et, combinant plusieurs théorèmes déjà connus qu'il considère comme des principes, il trouve enfin cette vérité qui excita en lui de si vifs transports. Quand on se propose une question, on est pressé de la résoudre et il est naturel qu'on y emploie le plus petit nombre possible de principes sans remonter plus haut que la nature de la question ne paraît l'exiger; car, en partant des points les plus avancés, on a l'espoir d'arriver plus vite. On ne sent le besoin de remonter jusqu'aux vérités premières que dans les cas seuls où l'on se propose d'élémenter la science, ce qui suppose qu'elle est déjà complète. Tant qu'il s'agit de l'acquérir pour nous-mêmes, ou de résoudre des questions particulières, nous prenons pour principes des vérités de déduction déjà connues, sans croire qu'il y ait quelque lumière à tirer des principes les plus reculés.

Mais, soit qu'il parte des axiômes, soit qu'il prenne pour principe les vérités qui en sont les plus éloignées, la marche de l'esprit est toujours la même. D'un premier jugement, ou d'une première relation prise pour certaine, d'après le témoignage de la mé-

moire, ou tout autre motif de crédibilité, il passe à un autre qui en dépend comme conséquence certaine si le principe l'est. Un jugement en amène un autre, et ainsi de suite jusqu'au dernier qui se trouve lié au point de départ par une chaîne continue d'où résulte la certitude ou l'évidence de déduction, aussi parfaite que si le premier jugement eût été intuitif. C'est ainsi qu'il peut y avoir certitude *conditionnelle* sans l'ombre même d'une vérité *absolue*.

De tout ce qui a été dit jusqu'à présent, il résulte que les rapports de dépendance nécessaire qui ne peuvent avoir lieu qu'entre nos idées abstraites universelles, simples, ou composées d'éléments homogènes, doivent être soigneusement distinguées des rapports de ressemblance perçus entre nos idées sensibles mixtes. Les premiers forment les sciences mathématiques, les seconds forment les sciences physiques. Ces deux grandes classes de rapports réunis forment les sciences physico-mathématiques, et en général toutes celles où le raisonnement s'applique aux faits pour les expliquer les uns par les autres, ou les déduire d'un seul ou d'un petit nombre de principes.

Le rapport de causalité qui forme une classe à part, est, comme on l'a dit, le père de la métaphysique. Uni avec celui de dépendance nécessaire, il s'applique aux sciences de fait, et de là dérivent toutes nos déductions explicatives, qui ont pour but de remonter des phénomènes, ou d'un état de choses donné, aux causes qui ont pu produire ces phénomènes ou amener cet état présent. Les rapports de

ressemblance, ou les suites de jugements d'analogie fondés sur la liaison des expériences, se trouvent exclus par tout ce qui vient d'être dit de l'objet de ce chapitre. Nous n'avons plus à nous occuper que des lois de la déduction nécessaire de nos idées universelles abstraites, et de l'application de ces lois du raisonnement aux faits.

IV

Des déductions abstraites.

« Si nous n'avions que des idées simples, » dit un de nos philosophes les plus judicieux, « il n'y aurait « point de liaison, point de génération entre les ju« gements dont elles seraient l'objet. Le rapport qui « existe entre deux idées complexes, n'est que la réu« nion des rapports simples qui subsistent entre « leurs éléments (1). »

J'avoue qu'il m'est aussi impossible d'admettre la première proposition que de la concilier avec la seconde. Nier qu'il y ait une liaison ou une génération possible entre les jugements qui ont pour objet des idées simples, c'est nier qu'il y ait des sciences de raisonnement pur, qu'il y ait des sciences mathématiques et métaphysiques. D'un autre côté, dire que le rapport de deux idées complexes se forme de la

(1) Degérando, *Des signes et de l'art de penser*, tome II, page 135.

réunion des rapports simples qui existent entre leurs éléments, c'est convenir non-seulement qu'il y a une liaison et une génération possible entre les jugements qui ont pour objet des idées simples ou élémentaires, mais de plus que, sans ces rapports simples, il n'y aurait pas de rapports nettement perçus entre les idées complexes.

Je sais qu'il y a un point de vue, très-séduisant par sa simplicité, qui limite au rapport de compréhension tous ceux qui peuvent exister entre nos idées d'une espèce quelconque, point de vue dans lequel tout jugement et par suite tout raisonnement se borne à voir, ou, comme on dit, à sentir qu'une première idée est renfermée dans une autre, laquelle en contient une troisième, et ainsi de suite, à partir du sujet jusqu'au dernier attribut ; ou, dans l'ordre inverse, à partir de l'idée du dernier attribut jusqu'à celle du sujet, que l'on considère comme étant toujours la plus composée. Dans ce point de vue, il est impossible en effet d'admettre aucune génération possible entre les jugements qui auraient pour objet une idée ou un sujet simple, car dès qu'il est simple rien n'y est renfermé, rien ne peut en être déduit : il n'y a donc pas à juger ni à raisonner. Mais ce ne peut pas être là l'opinion du philosophe qui a reconnu, et si nettement développé, les causes de la fécondité particulière des jugements abstraits qui roulent sur les idées des modes simples, des nombres, de l'étendue, etc. Toute la difficulté tient ici à reconnaître le mode de génération de nos idées abstraites, à distinguer celles qui sont générales et

toujours composées, au moins sous le point de vue de l'extension, et par suite susceptibles d'analyse, de celles qui sont parfaitement simples, unes individuelles; enfin à savoir si ces deux espèces d'abstractions dérivent également des idées sensibles, ou s'il n'y a pour toutes qu'un seul et même mode de génération. Voilà ce qui a déterminé les discussions précédentes sur lesquelles j'ai cru que devait être basée toute la théorie du raisonnement.

Maintenant nous pouvons assurer qu'il y a un système d'idées abstraites, simples et non générales, qui seul fournit les véritables objets de nos raisonnements ou des jugements constamment liés entre eux et à un premier qui peut être dit les engendrer; nous pouvons assurer par suite, que le rapport de dépendance nécessaire diffère essentiellement de celui de compréhension, car la perception des rapports les plus composés dépendant nécessairement de celle des plus simples, il est impossible de concevoir comment ceux-ci pourraient être déduits des autres par le raisonnement. Quoique ce qui a été dit précédemment puisse suffire pour lever tous les doutes et éclaircir ce point délicat, il ne sera pas inutile d'entrer dans quelques nouvelles considérations sur l'origine des idées simples dont il s'agit.

« Il y a, dit le philosophe que nous venons de ci-« ter, un ordre suivant lequel les idées s'introduisent « dans notre esprit, et un autre ordre suivant lequel « nos idées se combinent les unes dans les autres. Le « premier dépend de notre manière de concevoir et « de sentir; il dépend aussi des circonstances exté-

« rieures : le second ne dépend que des rapports que « nos idées ont entre elles. Le premier commence « aux impressions sensibles qui sont toujours com- « plexes : le second commence aux idées les plus « abstraites qui sont toujours les plus simples. Il est « certain que notre esprit acquiert l'idée totale du « solide, avant de s'arrêter à celle de chaque dimen- « sion en particulier ; mais il est certain aussi, que « l'idée du solide se compose de celle de trois dimen- « sions. Les métaphysiciens ont souvent confondu « ces deux modes de génération et se sont trouvés « induits par là en de graves erreurs. Les scholasti- « ques crurent que les notions les plus simples par « leur nature devaient être pour l'esprit, l'origine de « toutes les autres et la source de la science (1). »

Ce passage est très-remarquable en ce qu'il fixe assez nettement l'état de la question. Je m'arrête un peu à la discuter.

On suppose que l'idée totale d'un solide, tel que le cube ou la sphère, s'introduit originairement dans l'esprit par le sens de la vue ou celui du toucher, avant qu'il y ait aucune idée partielle ou abstraite de chacune des dimensions. Mais qu'est-ce que cette idée sensible totale ? en quoi consiste sa composition ? et comment peut-on être fondé à dire qu'elle renferme déjà toutes les idées abstraites, et les relations si multipliées qui en seront déduites par l'analyse ultérieure ou plutôt qui y seront ajoutées par une véritable synthèse ? Pour un homme qui commencerait

(1) *Des Signes*, tome IV, pages 340, 341, 342.

à voir, et n'aurait pas encore appris à associer les jugements du toucher avec les simples apparences visibles, la sphère se réduirait, comme dit Locke, à un cercle plat, le cube à un carré, le tout ombré suivant les lois de la perspective. Assurément ces apparences ou images ne renferment pas les idées abstraites des trois dimensions ni les rapports de situation, de distance, tels que nous croyons les percevoir immédiatement par la vue. Pour un aveugle qui apprend à toucher, eût-il même l'organe extérieur calleux comme nous l'avons supposé, on doit convenir qu'il ne saurait y avoir d'idée totale, ou d'image composée, d'un solide figuré d'une certaine étendue, avant qu'il y ait une perception distincte de ses parties. C'est par une véritable synthèse que cette idée totale se forme, et l'introduction du tout composé dans l'esprit de l'aveugle ne précède point la combinaison des parties : ces deux modes de génération dont on parle se réduisent donc au même. Sans doute, l'individu qui n'a point nos signes, ne compte pas comme nous le nombre des faces et des arêtes du solide ; il n'en fait pas une analyse ou une abstraction aussi complète. Quand il a formé l'idée du composé, il doit avoir moins de moyens pour revenir au *simple*, et le concevoir séparément ; mais ce simple n'en est pas moins son point de départ ; il le répète par une suite de mouvements coordonnés et liés entre eux, dont la mémoire tient compte, dont elle retient toute la suite, depuis le premier terme déjà éloigné du sens, jusqu'au dernier avec lequel il doit s'unir.

Voilà bien un exemple de jugements synthétiques

pris dans l'ordre sensible, et peut-être un emblème fidèle de ce qui se passe dans tout raisonnement proprement dit. Dans tous les cas, et quelle que soit la manière de procéder des sens externes, alors que les impressions sensibles et les premières images qui leur correspondent sont naturellement composées dans l'origine, on ne saurait dire que ces impressions renferment nos idées abstraites ou que la sensation soit, pour ainsi dire, grosse de tout cet ensemble d'idées, de rapports et de relations qu'une tête humaine est susceptible de produire. Une impression sensible ne peut être composée que d'autres impressions élémentaires de son espèce ; une image totale ne peut avoir pour élément que des images. Mais comment concevoir que les idées simples de *moi*, de *cause*, de *l'un*, du *même*, celle de point résistant, de nombre, de ligne droite, telles que la géométrie les conçoit, soient des parties d'images et renfermées en elles, comme éléments de la même nature?

Qu'est-ce d'ailleurs que ces idées qu'on prétend être renfermées dans les sensations, avant même que l'exercice de l'attention les en ait fait ressortir? comment admettre qu'une idée existe avant d'avoir été remarquée ou d'être présente à l'esprit? n'est-ce pas réaliser toutes les illusions systématiques du platonisme, tout en se récriant contre elles? Qu'on suppose que les idées abstraites soient vues renfermées en nature dans le sein de la Divinité, ou dans une première sensation confuse, ne leur accorde-t-on pas également, dans les deux cas, une sorte d'existence réelle, indépendante de l'esprit qui les considère?

Disons donc, et en nous fondant sur l'ensemble des résultats de toutes les analyses des sens (1), que les idées abstraites dont il s'agit ne s'introduisent pas dans l'esprit avec les impressions sensibles ; qu'elles n'en font pas partie intégrante, mais qu'elles y sont ajoutées par un premier exercice de l'activité motrice, simultanée avec les sensations, et ensuite séparées d'elles ou abstraites (2) par un second exercice de la même activité, développée et pour ainsi dire, intellectualisée à l'aide des signes institués. Il n'y a donc pas lieu d'établir une distinction essentielle entre la formation originaire de ces idées ou leur introduction dans l'esprit, c'est-à-dire la connaissance première que le *moi* en prend, et leur premier ordre de combinaison, puisque c'est par la même opération active qu'elles naissent et se combinent entre elles comme éléments homogènes ou identiques. L'analyse, qui se fait par l'attention jointe à l'imagination, ne peut faire ressortir des sensations ou des images que des éléments sensibles de même nature que les composés, qui seuls peuvent être dits renfermés en eux comme des parties dans le tout. Cette sorte d'analyse s'arrêtant là où toute image s'évanouit, ne saurait atteindre aucune des idées abstraites universelles que le métaphysicien et le géomètre considèrent chacun dans le point de vue qui leur est propre. Enfin ces idées réflexives sont les véritables objets du raisonnement, les seuls d'où puisse

(1) Voyez la première section.

(2) *Conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo non abstrahitur a sensitivis.* (Kant.)

s'engendrer une suite de jugements liés entre eux, et à un premier le plus simple de tous, par une chaîne continue dont les termes soient en dépendance nécessaire les uns des autres.

Nous nous en doutions : la plus grande partie des attributions que nous faisons à notre propre individu, et aux êtres que nous jugeons exister hors de nous, la suite de ces attributions ou jugements, ne peuvent pas décomposer l'idée du sujet ni avoir pour but d'en faire ressortir ce qu'on supposerait y être compris, puisque cette idée est parfaitement simple, sans être le produit d'aucune généralisation arbitraire, et par suite sans avoir aucune compréhension ni extension. Les jugements ne font donc qu'ajouter à l'idée du sujet des attributs que l'esprit découvre successivement, en partant de l'essence du sujet donné par intuition, et considérant cette essence sous différents points de vue ; ils ne peuvent être dits y être renfermés comme les parties sont renfermées dans un tout ou comme une idée particulière est dite comprise dans l'extension de l'idée générale. Les jugements de l'espèce dont il s'agit sont donc synthétiques, c'est-à-dire qu'ils ajoutent à l'idée du sujet sans altérer sa simplicité, et nous pouvons poser cette règle générale que dans tous les cas où il s'agit d'un sujet simple, donné par analyse réfléchie, rien ne peut être attribué à un tel sujet que par voie de synthèse ou de composition d'éléments homogènes entre eux et au sujet.

Mais en partant de la conception d'un sujet simple, comment pouvons-nous en déduire des attributs

divers qui viennent grossir ou étendre le fond de cette idée simple? Quelle est l'espèce de lien intelligible qui peut unir le sujet aux attributs ou ceux-ci les uns aux autres? La science de la pensée et celle de l'étendue, les deux seules sciences de raisonnement nous fournissent des exemples de cette liaison réelle et nécessaire dont on demande les moyens et le fondement.

A. — Déductions mathématiques.

L'unité résistante, le point, est la première conception mathématique. L'esprit y parvient par l'abstraction réflexive, et non évidemment par aucun procédé de généralisation. Cette idée est éminemment simple et individuelle; elle ne peut que se répéter, s'ajouter à elle-même pour former tous les nombres, toutes les relations numériques qui ont pour sujet ou pour antécédent commun cette unité: c'est le modèle de toute synthèse. Le premier jugement, ou la première attribution est celle de l'existence identique : *un est un* ou *un est identique à lui-même.*

Un ajouté à lui-même, ou se répétant une fois, est *un + un* ou *deux*; et ainsi de suite en exprimant chaque collection par un signe déterminé dont l'idée numérique est inséparable. Cette idée n'est qu'une relation à l'unité qui est la seule existence réelle. En se répétant, cette unité ne change point

de nature et demeure toujours simple, quoique son fond se grossisse, pour ainsi dire, par toutes les additions successives, et les relations aperçues entre ses collections diverses, qui ne sont jamais que l'unité qui se multiplie, sans admettre aucun élément hétérogène. D'où il suit que dans chacune des attributions, ou relations à l'unité fondamentale, l'esprit embrasse l'essence tout entière de l'idée numérique dans celle du nombre qui n'est que la répétition de cette essence ; d'où il suit aussi que le signe et l'idée se confondent et peuvent être pris ici pour une seule et même chose. En effet, que je représente l'unité par ce signe visible 1, ou par le son monosyllabe *un*, ou par un mouvement, un geste, à quelque sens que s'associe la perception du signe, cette perception simple sera elle-même l'unité, et représentera toujours sous une forme quelconque la même essence.

En comparant les différentes collections homogènes de l'unité, nous portons une suite de jugements unis entre eux et à leur sujet simple par le lien de l'identité, ou de l'égalité parfaite. Je compare par exemple 5 + 2 à 4 + 3. Je conclus nécessairement l'égalité de ces deux collections de ce que chacune d'elles égale le même nombre 7. Ce n'est pas ici comme dans les équations logiques où le signe de l'attribut est mis tour à tour en équation avec le signe du genre et celui de l'individu, d'où l'on conclut que l'attribut convient à ce dernier. Ces jugements dépendent les uns des autres et du premier de tous, *un est un* ; ils en sont déduits, non par l'analyse de

l'idée de l'unité, mais par la suite des opérations qui forment chacune de ses collections. En partant de la collection 7 pour revenir à celle de ses parties 4 + 3, 5 + 2, 6 + 1, etc., on peut dire que je procède par une suite de jugements analytiques, qui décomposent l'idée du nombre 7; mais 7 est lui-même une relation à l'unité qui est le terme fondamental, et le raisonnement consiste à prouver que cette relation est égale à celle des parties 5 + 2, 4 + 3 à la même unité. En substituant le rapport commun omis dans la numération, on trouve toujours une véritable synthèse. La même chose a lieu toutes les fois qu'il s'agit de déduire une quantité inconnue qu'on cherche, d'autres nombres qu'on connaît; ces nombres ayant des relations déterminées avec l'unité, celles-ci conduiront aux autres.

En passant de l'abstrait au concret, il est évident qu'il ne peut y avoir rien de changé dans les relations numériques, car ces relations ne font que s'ajouter à des qualités intensives hétérogènes sans se composer avec elles. Ces qualités hétérogènes des touts concrets peuvent altérer ou troubler l'aperception des relations numériques. Mais aussitôt que cette aperception a lieu, ou que les touts concrets ne sont considérés par l'esprit que comme des unités résistantes, sous le rapport simple de la quantité discrète, l'espèce de concret n'y fait rien et les relations demeurent les mêmes quels que soient les objets ou les modes comparés.

Cette circonstance bien remarquable de l'identité des relations numériques, quelle que soit la na-

ture des objets ou des modifications comparées, est la seule cause de l'évidence et de la certitude qui s'attachent exclusivement à l'espèce des jugements synthétiques dont il s'agit ici, ou qui ont un sujet simple, certitude absolue, nécessaire, qui ne convient nullement aux rapports de ressemblance que les sens ou l'imagination mettent entre leurs objets.

En comparant, par exemple, la lumière ou le mode de scintillation des trois planètes, Vénus, Mars, Saturne, j'y trouve des ressemblances ou des différences qui ne peuvent provenir que du mode de sensibilité de l'organe qui s'y applique. Ces rapports d'éclat, de couleur s'évanouiraient entièrement ou seraient tout autres si j'étais autrement organisé; ils n'appartiennent donc pas à ces objets que ma pensée atteint à des distances si éloignées; mais j'affirme hardiment que ces objets sont au nombre de trois, et qu'ils sont éloignés dans l'espace, à telle distance les uns des autres et du point d'où je les contemple. Ces relations déterminées que ma raison a conclues d'une suite de jugements liés entre eux, et à un premier fait d'existence, sont aussi évidentes, aussi certaines que cette existence. Celle-ci admise, je ne puis pas m'empêcher d'admettre ces relations, non comme phénomènes, mais comme réalités absolues, indépendantes de mes sensations ou de mes idées.

Passons maintenant à l'idée abstraite de l'étendue, de la quantité continue, ou, comme dit Leibnitz, de la continuité du résistant (*resistentis continuatio*).

La ligne droite du géomètre n'est que le mode de coordination des unités résistantes. L'idée qui nous la représente est simple non absolument, mais relativement aux dimensions de l'espace. On peut la considérer comme formée de la répétition d'une même unité simple qui laisse une trace d'elle-même en se mouvant dans l'espace. De là les relations nécessaires entre les nombres et l'étendue qui sont comme deux symboles de la même unité.

Dans l'essence de la ligne droite, ou de l'idée individuelle abstraite réflexive que je m'en forme, n'est point comprise celle d'un attribut que l'on a confondu souvent mal à propos avec cette essence et qu'on donne pour une définition de la ligne, savoir qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre. Le plus court est une relation qui suppose des comparaisons faites avec d'autres lignes courbes, brisées, ou *non* droites (1). En considérant la ligne droite

(1) Quand je dis que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, ou est la plus courte entre ses extrémités, ce n'est point là, comme on le dit quelquefois, une définition. La ligne droite n'a pas besoin d'être définie plus que l'unité ; l'idée que nous en avons est parfaitement simple, claire et distincte. Elle ne peut cesser d'être présente à notre esprit dans l'état de veille, puisqu'elle est inséparable de tout exercice de la vue ou du toucher. Mais si la ligne droite avait besoin d'être définie, ce serait sur son essence même et, pour ainsi dire, sur sa constitution intérieure que cette définition devrait être fondée, et non pas sur une relation, qui, toute dépendante qu'elle est de la ligne droite, suppose que cette ligne est tracée ou donnée à l'entendement. J'aimerais donc mieux dire que la ligne droite est *la trace d'un point qui se meut sans changer de direction*, ou *une suite de points coordonnés selon une même direction*, définition qui suppose l'idée du mouvement qui est primitive. Cet énoncé : *la ligne droite est la plus courte entre ses extrémités*, est un axiôme. C'est le rapport le plus simple que l'entendement puisse saisir, et qui par

en elle-même, sans rien emprunter hors d'elle, il est évident que je ne parviendrais jamais à l'idée de cet attribut *être plus court*. Cependant il est dérivé de l'essence du sujet, comme les attributs d'un nombre donné sont dérivés de l'unité qui en est l'essence.

Lorsque, partant de la conception d'une telle ligne droite déterminée, je me forme l'idée d'autres lignes qui joignent ses extrémités, je ne fais que répéter le premier type que je conçois comme imitable à l'infini, puisque je me reconnais la faculté de tirer une infinité de lignes droites dans toutes les directions. Cette pluralité de lignes, comme celle des unités discrètes, ne constitue donc point plusieurs objets qui se ressemblent; mais c'est le même répété; il y a donc identité entre les termes de relation qui ne peuvent différer entre eux que par l'arrangement, la direction dans l'espace, le plus ou le moins

là même sert de principe à une multitude d'autres qui en dépendent nécessairement. Tout homme qui entend cette proposition pour la première fois lui donne un plein assentiment; il sent que la chose ne peut être autrement. C'est l'énoncé d'une vérité déjà ancienne dans son esprit, d'après laquelle il a dirigé tous ses pas dans le monde extérieur, depuis l'origine de la connaissance; il la sentait ou l'apercevait intérieurement d'une manière immédiate, longtemps avant qu'il en eût l'expression. Il la reconnaît dans son énoncé comme une condition première, essentielle, de toutes les perceptions objectives. Or, c'est là ce qui constitue la nécessité métaphysique, dont le caractère s'attache à toutes les vérités qui étaient en nous comme sentiments, ou aperceptions internes inséparables de notre existence, avant qu'elles fussent exprimées; bien différentes des rapports de nos idées générales qui sont tout dans les signes. Elles précèdent l'institution du langage; nous ne les faisons point par artifice, mais nous les constatons, dès que les signes nous donnent les moyens d'y réfléchir.

de répétitions de l'unité linéaire (1). La relation, ou l'attribut d'être plus court, s'ajoute à l'idée première ou fondamentale de ligne droite ; comme dans la formation des nombres la relation d'être plus petit se joint à l'unité comparée à l'une quelconque de ses collections. C'est bien là un jugement synthétique.

En voulant renfermer une portion d'espace entre des lignes, je trouve que la figure la plus simple est le triangle. L'idée de *figure la plus simple*, attribuée au triangle, est également une relation dérivée de son essence comparée à celles d'autres figures.

Le premier attribut de la ligne droite, ou le plus court chemin, me donne tout de suite cette propriété du triangle que l'un quelconque de ses côtés est plus petit que la somme des deux autres. Tous les attributs dont je grossis successivement la première idée simple que je me forme d'une dimension de l'espace,

---

(1) On pourrait dire que c'est la même idée simple de couleur rouge, par exemple, qui se répète à l'infini, ou autant qu'il peut y avoir d'objets à qui le même mode convient, pour former l'idée générale abstraite de rouge. Mais d'abord cette idée de mode n'a aucune réalité hors de la sensation ; elle n'a rien de fixe ou de permanent; mais varie d'un instant à l'autre : ce n'est donc pas la même sensation qui se répète, c'est une autre ; donc il n'y a pas d'addition possible. Ensuite, ce n'est point ainsi, ou par la répétition d'une même sensation, que se forme l'idée générale du rouge ; mais par une comparaison établie entre des objets qui paraissent à la vue sous cette apparence que tel jugera être la même ou semblable et qui paraîtra différente à un autre. Il n'est donc pas possible d'assimiler l'idée générale, formée d'une multitude de rapports de ressemblance, avec l'idée universelle qui reste identiquement la même, et ne fait que se répéter, ou s'ajouter à elle-même, dans la conception des objets identiques sous ce rapport.

ressortent donc toujours du fond de la même idée qui ne fait que se répéter, ou s'ajouter à elle-même, pour produire tous ses attributs, qui ne peuvent donc être jamais que des expressions de l'essence du sujet, ou des dérivés de cette essence, tant qu'on reste dans le même système d'idées, ou qu'on n'y ajoute aucun autre élément hétérogène. Voilà pourquoi aussi toutes les relations aperçues ou déduites à l'infini, puisque le même type numérique est imitable à l'infini, sont constantes, universelles, nécessaires. Voilà pourquoi aussi toutes les idées sont vraies ; car la fausseté d'une idée consiste dans la réunion d'éléments incompatibles ou hétérogènes entre eux, et dans les relations dont nous parlons tous les termes sont homogènes.

Ces relations aperçues dans le concret sont encore inaltérables comme celles des nombres. Que je résolve un triangle sur le terrain ou sur le papier, c'est le même triangle intelligible; les rapports des côtés aux angles sont identiques dans tous les cas. En jugeant par le sens de la vue ou du toucher l'étendue ou le volume d'un corps, il n'y a rien de plus variable; la conformation des yeux ou de l'organe du tact, la proximité ou l'éloignement du corps modifient à l'infini ces apparences. Mais quelles qu'elles puissent être dans le phénomène, nous savons ou nous affirmons avec certitude que les relations de l'étendue sont dans la réalité des noumènes telles que le raisonnement les découvre, ou les déduit par une suite de jugements nécessaires. Ainsi, de quelque manière que m'apparaisse telle montagne,

j'affirme que sa hauteur est d'un tel nombre de toises. Quoique le diamètre du soleil m'apparaisse d'un demi-pied, et attaché à une voûte bleue qui touche la terre aux bornes de l'horizon, j'affirme avec certitude que ce soleil, reculé dans l'espace réel à 38 millions de lieues, a un volume plusieurs milliers de fois plus gros que son volume apparent. Qu'on me dise comment ces relations, dont je suis aussi sûr que de l'existence réelle du soleil, se trouvent renfermées dans l'idée sensible qui me représente cet objet et à laquelle elles sont absolument opposées. Qu'on m'explique comment la faculté par laquelle je me mets en contradiction avec toutes mes sensations n'est autre que la sensation transformée (1) !

Concluons : que de tous les jugements que nous portons sur les choses, ou les objets hors de nous, les seuls certains, infaillibles et fondés sur la nature ou sur l'essence même de ces choses, ne sont pas

(1) A l'appui de cette manière de voir, je citerai le passage très-remarquable d'un philosophe qui me paraît avoir pénétré dans la profondeur du sujet :

« D'où pourrait me venir, » dit Bossuet, « l'impression de la « vérité ? Me vient-elle des choses mêmes ? Est-ce le soleil qui « s'imprime en moi pour me faire connaître ce qu'il est, lui que « je vois si petit, malgré sa grandeur immense ? Que fait-il en moi « ce soleil si grand et si vaste par le prodigieux épanchement de « ses rayons ? Que fait-il que d'exciter dans mes nerfs quelque lé- « ger tremblement, d'imprimer quelques petites marques dans « mon cerveau ? N'ai-je pas vu que la sensation qui s'élève ensuite « ne me représente rien de ce qui se fait, ni dans le soleil, ni dans « mes organes ; et que si j'entends que le soleil est si grand, que « ses rayons sont si vifs et traversent en moins d'un clin d'œil un « espace immense, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, « c'est-à-dire dans ma raison par laquelle je juge et des sens et de « leurs organes et de leurs objets. » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § IX.)

ceux qui ont pour objet ces abstractions sensibles, produits de l'analyse des composés de l'imagination ou des sens, mais ceux qui ont pour objet des idées vraiment simples, universelles, produits de la réflexion ou de la raison, par laquelle ces idées, et toutes leurs relations, sont abstraites ou séparées des objets sensibles, avec qui elles sont associées ou existent *in concreto* sans en faire partie, et sans pouvoir se représenter comme images ou parties d'images. La réflexion est la seule faculté qui nous soit donnée pour connaître, non pas seulement ce que les choses sont par rapport à nous comme êtres organisés, sentants, ni même dans leurs rapports d'analogie ou de ressemblance variables; mais ce qu'elles sont absolument en elles-mêmes, ou dans le rapport qu'elles ont avec l'entendement qui les conçoit telles. Car les relations que la raison seule aperçoit entre les êtres, sont les résultats nécessaires de ce que ces êtres sont en eux-mêmes l'objet de l'entendement humain; et, puisqu'il y a une convenance naturelle entre l'objet et la faculté qui le conçoit, nous pouvons conclure que ce qui est jugé nécessaire, permanent, invariable dans le point de vue de la faculté, est tel que nous l'apercevons dans la nature ou l'essence de l'objet.

Concluons que tous les objets sur lesquels s'appuie le raisonnement, ou la faculté de raison en exercice, étant simples, cette faculté ne procède, dans la connaissance qu'elle acquiert des propriétés des êtres, que par une véritable composition des rapports qu'elle déduit de leur essence simple, par la grande

loi de l'identité exclusivement applicable à ce système d'idées. Concluons enfin, que c'est dans ce système seul que sont comprises les vérités qu'on pourrait appeler *absolues* ou *réelles*, par opposition à celles qu'on nomme *conditionnelles*; et qu'ainsi il faut changer absolument le titre de sciences de vérités conditionnelles, si improprement donné aux sciences mathématiques, titre qui compromet leur dignité, et fait méconnaître leur véritable nature, puisque, partant d'un premier élément donné dans le fait même de notre existence, elles s'élèvent de là, non-seulement jusqu'aux lois générales des phénomènes qui ne peuvent être connues que par elles, mais, de plus, jusqu'aux réalités qui existent hors de ces phénomènes, aux forces qui meuvent et animent l'univers, dont elles assignent *a priori* les relations et les mesures.

Les sciences conditionnelles sont celles qui s'attachent aux rapports de ressemblance des objets de nos sensations ; rapports qui n'existent que sous la condition de notre mode actuel de sensibilité, et eu égard aux conventions qui forment les classes ou au langage qui les exprime.

Ce que nous avons le plus grand intérêt à remarquer, c'est que la liaison non interrompue des jugements et leur génération, ou leur déduction les uns des autres, ne peut avoir lieu qu'autant que nous partons du simple pour nous élever au composé, par une progression ascendante. C'est le seul ordre possible, le seul qui se prête à la marche du raisonnement, puisque dans toute recherche, il s'agit de dis-

poser nos idées dans certaines séries, non en les rapportant à certains genres ou catégories, mais en les liant de manière que l'esprit puisse apercevoir comment les unes naissent des autres, c'est-à-dire les plus composées des plus simples, celles-ci ne faisant que se répéter ou s'ajouter à elles-mêmes pour produire les autres. Cet ordre est toujours possible, et le seul praticable dans les idées de quantité, où nous avons un *criterium* fixe pour reconnaître le simple et le composé de différents ordres ; il ne l'est pas également dans celles de nos idées, dont les éléments nous sont inconnus en quantité et en qualité, et dont nous entendons si mal la composition. Voilà pourquoi l'analyse est toujours nécessaire, non comme méthode de raisonnement, mais comme méthode préparatoire au raisonnement. Celui-ci consiste toujours, même dans les sciences les plus étrangères au calcul, à déduire un certain nombre de rapports ou de vérités, qui naissent ou se déduisent d'un premier rapport ou d'une première vérité. Or, certainement ce n'est jamais le rapport le plus complexe, ou la vérité la plus composée, qui donnera naissance aux autres dans notre esprit : tout le monde en convient. Toutes les difficultés et les discussions sur cette matière viennent de ce que l'on confond souvent une méthode préparatoire au raisonnement, qui s'applique aux idées, avec la méthode effective du raisonnement qui s'applique aux rapports ou aux relations de ces idées, et surtout, comme nous ne pouvons trop le répéter, de ce qu'on ne distingue pas les lois de la classi-

fication de celles du raisonnement proprement dit.

Pour pouvoir comparer exactement des idées sous tous les rapports, il faut connaître d'abord leurs éléments, et pour cela leur appliquer l'analyse. Mais cette analyse faite, on commencera toujours par les rapports les plus simples, ceux qui peuvent faire connaître tous les autres. Il est vrai aussi que dans le procédé de généralisation, on va des idées particulières les plus composées, aux générales, les plus simples dans leur compréhension, et qu'on ne peut apprécier les rapports des genres qu'après avoir connu les idées individuelles ou spécifiques qui entrent dans leur formation. Mais les relations qu'ont entre elles nos idées abstraites réflexives, ne sont pas renfermées les unes dans les autres, ou dans le principe dont elles dépendent, comme le genre est compris dans l'espèce, et lorsque nous déduisons d'un premier jugement intuitif plusieurs jugements ou rapports identiques, qui conduisent à une vérité plus ou moins éloignée, celle-ci ne peut être considérée comme renfermée dans le premier jugement simple, pas plus que le nombre le plus élevé n'est renfermé dans l'unité.

Nous pouvons voir aussi pourquoi il n'y a point d'axiôme proprement dit dans les sciences de classification, car tout axiôme est l'énoncé d'un jugement intuitif. Il y a, comme le dit si bien Leibnitz, immédiation entre le sujet et l'attribut, c'est-à-dire que l'esprit aperçoit immédiatement que c'est la même idée, la même essence identique qui se trouve représentée sous deux termes différents, comme lorsqu'on

dit que le tout est égal à l'ensemble de ses parties. Or, lorsque un terme général ne peut être mis en équation avec le terme désignant une espèce, ou un individu qui s'y rapportent, comme lorsqu'on dit : l'homme est animal, la liaison entre le sujet et l'attribut est arbitraire, et relative aux classifications du langage ; il n'y a donc pas d'immédiation.

Ceci nous donne lieu d'observer que les sciences exactes n'ont point d'idées générales fondées sur des rapports de ressemblance entre les qualités sensibles.

Cela est évident pour l'arithmétique particulière et universelle, où il ne s'agit que d'éléments identiques, ou de la répétition de l'unité toujours la même. Il paraît d'abord que l'opération de nombrer revient au même que celle qui consiste à classer, en donnant le même signe à plusieurs choses ou êtres, considérés sous un rapport commun de ressemblance. En effet, ces deux opérations s'exécutent quelquefois en même temps, comme lorsque nous voulons compter des pièces de monnaie de différentes espèces, nous commençons par mettre ensemble celles de la même espèce, pour n'ajouter que des valeurs homogènes. Mais les deux opérations n'en sont pas moins différentes, car je puis nombrer des choses qui n'ont aucun autre rapport que celui d'exister comme choses séparées les unes des autres. En classant, nous réunissons toujours des collections de qualités hétérogènes entre elles, et qui n'ont aucune identité réelle. En nombrant, nous ne faisons que répéter une seule et même chose toujours iden-

tique. Si dans la classification le même signe s'applique à plusieurs individus, c'est par hypothèse ou par convention arbitraire. Mais il n'y a rien d'hypothétique, rien d'arbitraire dans l'application du même signe à une multitude de rapports identiques.

Lorsque je désigne un nombre de lignes quelconque, ou toute collection, toute répétition d'une même unité par des signes indéterminés, a, b, x, on dit que je généralise l'expression de ces quantités déterminées, mais ce n'est point réellement les idées de quantité que je généralise, ce sont des rapports que j'exprime d'une manière abrégée, des opérations que j'indique comme devant toujours être exécutées de la même manière, quels que soient les nombres ou les lignes. Le caractère propre de la langue algébrique consiste à séparer les signes des opérations de ceux des quantités elles-mêmes, deux espèces de signes que nos langues confondent toujours. Quand je développe l'expression du carré d'un binôme $x + a$ dans cette formule : $x^2 + 2ax + a^2$, je vois nettement la suite des opérations qu'il faut exécuter sur un nombre pour l'élever au carré, ou le multiplier par lui-même, ce que je ne voyais point dans le produit arithmétique, où les signes d'opération n'existent pas, ou se trouvent confondus avec ceux des idées de nombres déterminés. De même quand j'exprime une fraction, ou un rapport quelconque par a/b ou $a : b$, j'indique une opération, une comparaison qui sera toujours la même, quels que soient les termes comparés. Or, ceci n'a rien de commun avec les procédés ordinaires de la généralisation,

qui consistent à noter des rapports de ressemblance entre certaines idées ou modifications, rapports qui dépendent de la nature des modifications comparées, et par suite, qui sont inséparables d'elles. Le terme général *rouge*, n'exprime point l'acte même par lequel je compare tous les rouges individuels, pour voir ce par quoi ils se ressemblent, mais bien cette ressemblance même. Les relations de quantités, au contraire, ne dépendant point de la nature des idées, ou des modes comparés, peuvent être notées à part; et comme elles sont constantes, identiques, quels que soient les objets, elles s'élèvent pour ainsi dire d'elles-mêmes au plus haut degré de généralité ou d'universalité. Voilà ce qui fait la perfection de la langue algébrique.

La géométrie qui admet des figures semblables sans être égales, comme des triangles semblables, des courbes du même ordre ou de la même famille, paraît d'abord fondée en partie sur nos procédés de classification. Mais, si l'on songe que la similitude ou la ressemblance entre les figures se réduit toujours à des proportions, ou que des rapports égaux entre les lignes ne sont jamais que la même unité plus ou moins répétée, on trouvera que cette généralisation se réduit à une véritable identité partielle, qui est bien particulière à ce système d'idées, et ne s'applique à aucune de celles qui dérivent des sens. L'idée générale du triangle est celle d'un espace renfermé entre trois lignes; la longueur des côtés, la grandeur des angles sont indéterminées; mais le nombre trois est identique. Chaque ligne, quelle que

soit sa longueur, ne peut être que la répétition d'une certaine unité linéaire, identique à elle-même dans ses répétitions ; les sommets des angles, grands ou petits, formés par la rencontre des deux lignes, sont trois points identiques. Qu'on trouve une idée générale, en physique, qui se compose ainsi d'identités, d'unités répétées !

Lorsqu'en géométrie on passe de l'idée du triangle à celle du polygone, en vue d'appliquer au premier quelque théorème plus général, c'est-à-dire quelque propriété qui convienne à un plus grand nombre de figures, on exécute bien le même procédé logique qu'en passant de l'idée d'homme ou de lion, par exemple, à celle d'animal. Mais, qui ne voit combien les procédés intellectuels sont différents ? Les éléments du polygone sont identiques à ceux du triangle, et ces deux signes n'expriment que le plus ou le moins ; car tout polygone se compose d'un certain nombre de triangles, et peut être ramené à un triangle équivalent. Il y a donc là plus que des ressemblances. Les propositions qui se généralisent ne sont que des rapports identiques qui se compliquent.

B. — Déductions psychologiques.

La science métaphysique a sa source dans le fait primitif de conscience, où le sujet de l'effort est constitué, par rapport au terme qui résiste. Ce terme,

séparé de tout ce qui n'est pas lui, sert de fondement à toutes les conceptions mathématiques, tandis que ce sujet, abstrait par la réflexion, est le point central d'où partent et où se rallient toutes les notions du métaphysicien.

Les objets des deux sciences sont également simples ; ils participent à la même réalité, ils sont tous deux liés, ils sont également susceptibles d'être entendus ou conçus par la réflexion ; ils échappent de la même manière à l'imagination ou aux sens. Mais l'un conserve encore quelques emblèmes sensibles dans les signes et les figures, l'autre n'a rien de *schématique*, et, dans l'acte qui le conçoit, ou plutôt par lequel il se conçoit lui-même, il y a une véritable immédiation entre l'entendement et son objet ; c'est l'identité absolue *moi* = *moi*, *un est un*. C'est autour de cette équation identique qu'on tourne ; c'est à elle qu'on est ramené, après avoir parcouru toute la chaîne des plus subtiles abstractions (1).

Il est bien évident qu'on ne peut rien déduire de cette idée par l'analyse, puisqu'elle est parfaitement simple, et par suite, qu'on ne peut la définir, pas plus qu'on n'analyse ou qu'on ne définit le point, la ligne droite. Mais on représente, on croit du moins représenter aux yeux la ligne mathématique, et aucun signe, aucun caractère extérieur ne peut représenter le *moi* ; et pourtant la moindre réflexion nous assure de son existence réelle, indépendante de tout ce qui est senti ou qui varie, en lui ou hors de lui.

(1) Voyez Fichte, Schelling.

La raison tire du fond même de cette conception simple, abstraite et réflexive, et sans y mêler aucun élément hétérogène, cette multitude de jugements réflexifs et intuitifs, dont se compose la psychologie pure ou rationnelle ; jugements nécessaires liés entre eux, et dépendant du premier de tous, comme les relations mathématiques dépendent de la conception d'unité, de ligne droite.

Le principe de Descartes : *je pense, donc j'existe*, ou mieux : *je pense, j'existe*, est le premier axiôme psychologique, ou le premier jugement intuitif d'existence personnelle. On peut l'énoncer ainsi : *Un être n'existe pour lui-même qu'autant qu'il le sait ou qu'il le pense.* Le sentiment ou la connaissance du *moi* est la condition première et essentielle de toute pensée.

Le *moi* est un, permanent, et toujours identique à lui-même dans le temps. Pour que je sente le passage d'une modification à une autre, il faut qu'il y ait quelque chose qui reste, et ce qui reste, *moi*, est différent de ce qui est changé.

Ce qui reste, c'est l'effort continu que j'exerce sur mon corps tant que la veille dure, ou que j'existe pour moi-même.

Tout effort nécessite un sujet, ou une force qui l'exerce et un terme qui résiste. Ce sujet et ce terme sont essentiellement distincts l'un de l'autre par le fait de conscience.

Le sentiment immédiat d'un pouvoir d'agir ou de commencer le mouvement, est identique à celui de mon existence.

Ma volonté est une force motrice, ou cause efficiente des mouvements que je lui attribue.

Je suis libre dans l'exercice des mouvements ou actes qui viennent de moi, et nécessité dans les impressions qui viennent du dehors, ou de mon organisation.

Je ne juge de l'existence des causes, ou forces étrangères, qu'autant que je me sens moi-même immédiatement cause ou force.

Les impressions sous lesquelles je suis passif, ont une cause qui n'est pas moi, ou qui est hors de moi.

Toute qualité que je perçois hors de moi a un sujet.

Tout mouvement qui commence a une cause.

Ces jugements, dont je pourrais prolonger indéfiniment la série, en reproduisant tous les éléments de ce traité, sont autant d'expressions différentes d'un même fait de conscience. J'ai montré comment on pouvait déduire de ce fait, par une suite d'identités, toutes les notions de substance, de cause, de force, et l'ensemble des relations dont se compose la science psychologique.

Observons qu'il ne s'agit pas ici d'identités logiques (1), ni de vérités conditionnelles, mais d'identités réelles, de faits intérieurs, de vérités absolues constatées par le sens intime, liées entre elles par la raison, appliquées à la connaissance de ce que

(1) Le *Traité des Sensations* de Condillac réduit la psychologie à une suite d'identités logiques.

nous sommes en nous-mêmes comme êtres pensants.

V

Des déductions explicatives.

Observer les phénomènes, les classer, en poser les lois, chercher les causes, tel est, comme nous l'avons déjà dit, d'après un excellent moderne (1), le tableau des opérations successives de toute science de faits.

L'observation, ou le simple recueil des expériences, considérées isolément les unes des autres, et sans liaison, ne comporte point encore l'application du raisonnement. Nous avons insisté pour faire voir comment la seconde opération qui consiste à classer, d'après des analogies ou des rapports de ressemblance perçus entre les qualités sensibles des choses ou des phénomènes, diffère aussi du raisonnement proprement dit.

Les lois, comme on l'a très-bien dit, ne sont que les résultats des rapports des êtres; mais si ces rapports n'étaient que des ressemblances, aperçues entre certaines qualités sensibles, leur comparaison ne donnerait jamais qu'un genre plus élevé, et en s'élevant ainsi dans le progrès des généralisations suc-

---

(1) M. Prévost, de Genève. Voir son *Mémoire sur les signes* et ses *Essais de philosophie*, tome II.

cessives, l'esprit ne trouverait jamais à poser ces lois que nous appelons lois de la nature, et qui embrassent sous elles la multitude des phénomènes, non point comme une classe ou un genre artificiel comprend les espèces ou les individus; mais comme une *cause* productive, unique, tient sous sa dépendance l'ensemble des effets qui peuvent lui être rapportés.

Les rapports comparés donnant pour résultats ce que les mathématiciens nomment des proportions, l'expression la plus correcte (je dirais la seule correcte) des lois est toujours une proportion exprimée en nombres. Or cela suppose que les phénomènes sont comparés entre eux selon la quantité qui seule donne lieu à des proportions, et non pas selon les qualités intensives qui ne sont point susceptibles d'aucune mesure; d'où il suit que la position, ou expression des lois, ne se fonde point sur l'opération qui consiste à généraliser des phénomènes composés, tels qu'ils peuvent se représenter à l'esprit ou aux sens, mais sur les relations constantes, nécessaires, universelles, aperçues entre ces phénomènes, considérés sous le rapport simple de leurs modes de coordination dans l'espace et le temps. Ce sont ces rapports seuls qui peuvent former des propositions numériquement exactes, et représenter ainsi ces lois invariables d'après lesquelles la nature, ou plutôt l'éternel géomètre, agit sur la matière selon le poids et la mesure.

Faites abstraction de toute idée de cause, ou, ce qui revient au même, réduisez la cause à n'être que

l'effet le plus général : il est évident que la recherche des causes, qu'on regarde comme la dernière opération de l'esprit, et le complément de toute science de fait, n'aura, comme la position des lois dans la supposition analogue, aucun caractère qui la distingue des procédés de la généralisation et de la simple induction de l'expérience.

Observer et classer, voilà donc les deux opérations uniques (1). Ce sont en effet les seules qui puissent entrer dans les sciences naturelles, en tant qu'elles se bornent à la considération des phénomènes sensibles, tels qu'ils s'offrent, soit directement à l'observation, soit à l'expérience aidée des instruments que le génie de l'homme s'est donnés, pour interroger et tourmenter la nature.

La notion de cause ne fait point partie intégrante des phénomènes sensibles ; elle n'est pas un élément de nature homogène aux différentes qualités, ou circonstances, que nous pouvons y découvrir par l'application de nos sens ou de nos instruments. Aucune analyse expérimentale la plus subtile ne saurait donc l'en faire ressortir. Mais si cette notion est ajoutée par notre esprit, ce sera en lui que nous pourrons en trouver le type ; il sera donc désormais inutile d'al-

(1) L'induction, qui peut étendre les propriétés ou qualités aperçues dans tel phénomène transitoire individuel, actuellement présent aux sens, à tous les phénomènes supposés semblables dans un espace et un temps éloigné, n'est que la même opération que nous appelons classification, lorsqu'il s'agit des corps ou de substances permanentes. Le procédé d'induction coordonne les phénomènes semblables dans le temps comme dans l'espace ; la classification s'appuie principalement sur la relation de ressemblance entre les qualités perçues dans l'espace.

ler la demander à l'expérience extérieure, et inconséquent de la renier parce qu'on n'en trouve pas le fondement au dehors, dans des objets où elle n'est pas.

Quoique la notion de cause s'unisse nécessairement à toutes nos représentations, elle n'entre pas dans toutes également. Celles qui ont pour objets des substances ou des corps permanents hors de nous ne l'admettent pas comme celles qui ont pour objets des phénomènes transitoires, ou des mouvements qui s'accomplissent dans un espace et un temps. De là une divison naturelle des sciences physiques, correspondante à celle que nous avons établie, en partant des principes ou des faits primitifs, entre la science métaphysique et la science mathématique, dont l'une se fonde sur le mode de coordination de nos idées simples subjectives, dans un temps dont l'existence du *moi*, sujet de l'effort, ou cause du mouvement, est le premier terme, pendant que l'autre se fonde sur le mode de coordination de nos idées simples objectives dans un espace dont le terme de l'effort est le premier élément.

Maintenant, en considérant ce dernier mode de coordination dans le concret, avec nos idées objectives et composées de substances, nous trouvons les sciences physiques ou naturelles, l'histoire naturelle proprement dite, la botanique, l'anatomie, la géologie, la géographie, la cosmographie, l'hydrographie, qui se fondent sur l'observation et l'analyse de description des objets permanents, entre lesquels l'esprit aperçoit des rapports de ressem-

blance, et qu'il classe ou range les uns à côté des autres, suivant ces rapports, sans avoir égard à l'ordre dans lequel les objets classés paraissent s'engendrer ou naître les uns des autres, suivant la relation des causes aux effets.

En considérant le mode de coordination par causalité dans le temps, comme étant également concret avec les représentations des phénomènes transitoires composés, nous trouvons les sciences physiques et physico-mathématiques qui admettent le mouvement et les relations du temps et de l'espace, soit au nombre de leurs éléments, combinés avec plusieurs autres de nature hétérogène, soit presque purs ou dégagés de toute composition. Telles sont dans le premier cas, la physiologie animale ou végétale, la physique proprement dite, les théories de l'air, du son, de l'électricité, du magnétisme, de la lumière, et dans le dernier cas, la mécanique terrestre et céleste, la dynamique, l'hydrodynamique, etc.

Dans les premières sciences il n'y a rien à expliquer, rien à déduire d'une cause. On part de l'existence, on ne cherche que certaines choses ou qualités; on ne s'informe point pourquoi ni comment chacune existe, ni ce qu'elle est en elle-même, mais comment elle coexiste avec d'autres, ou la place qu'elle occupe parmi celles qui lui ressemblent. Dans les secondes, comme il s'agit de phénomènes qui se succèdent, et qui contribuent ou paraissent contribuer à se produire, à se modifier, s'altérer ou se changer les uns les autres, la science se propose d'abord de tenir note de ces diverses altérations, ou changements succes-

sifs, de les lier les uns aux autres dans l'ordre où ils paraissent se produire, enfin de déterminer quand cela est possible, comment l'un étant posé, l'autre doit s'ensuivre nécessairement, par la nature même des choses. Cette dernière détermination ne peut avoir lieu que dans les sciences physico-mathématiques, où le rapport des causes ou forces avec leurs effets, ramené au plus haut degré de simplification possible, se trouve uni et presque identifié avec celui de la dépendance nécessaire entre nos idées. J'appellerai *déduction explicative certaine* ce procédé de l'esprit qui, s'appuyant sur le double rapport dont il s'agit, dérive plusieurs effets homogènes d'une même cause simple, en conservant l'intuition d'une dépendance nécessaire.

Un autre mode d'explication des phénomènes est le seul possible dans une infinité de cas, où l'esprit, attentif seulement à l'ordre de succession des phénomènes, se borne à connaître les circonstances de cette liaison expérimentale, ou s'attache à déterminer comment tel effet peut succéder à tel autre, soit d'après l'analogie ou la ressemblance apparente qui le lie avec lui, soit d'après la fréquence des successions antérieures. J'appellerai ce mode d'explication *déduction explicative probable.*

Lorsque nous concevons distinctivement comment une cause étant donnée dans son effet le plus immédiat, ou dans celui dont sa notion est inséparable, tous les autres faits doivent suivre nécessairement, et sont déduits du premier, ou peuvent être prévus, l'esprit applique directement le rapport de causalité. Je di-

rai dans ce cas que la cause est conçue métaphysiquement (1) ou que nous avons l'idée de *cause efficiente*. Lorsque la cause n'étant pas donnée, ni même conçue dans aucun effet qui en soit l'expression directe et immédiate, l'esprit se borne à observer l'ordre de succession expérimentale des phénomènes ou leurs analogies, en appelant cause celui qui est avant et effet celui qui le suit habituellement, sans apercevoir comment l'un se trouve lié à l'autre, sans être en état de prévoir aucune suite ou liaison, hors de l'expérience, le phénomène antérieur qui tient lieu de la cause, et improprement dit ainsi, est une *cause physique*.

Quant à cette simple liaison expérimentale qui fait que nous nous attendons à voir un phénomène naître après un autre qui l'a constamment précédé, c'est une loi et comme une sorte d'instinct de l'imagination ; les animaux y obéissent comme nous, et il n'est pas besoin pour cela d'aucune notion de *cause*, d'aucun exercice de la raison. Aussi le pur empirisme exclut-il avec cet exercice toute déduction explicative.

Je parlerai d'abord de l'application directe du rapport de causalité, ou du fondement des déductions explicatives certaines, lorsque les phénomènes sont déduits de la notion métaphysique de cause.

A. — Déductions explicatives certaines.

J'ai dit que la cause pouvait être donnée dans un

---

(1) Voir les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain* par Dugald Stewart, note C.

effet immédiat, dont elle est inséparable, et je dois développer ma pensée sur ce premier point capital, en l'appuyant sur des exemples.

Nous avons vu, dans la première partie de cet ouvrage, que toute notion de cause ou de force extérieure est une induction première et originelle du sentiment immédiat de cette force propre et constitutive, déployée sur le corps, et par lui sur les corps étrangers. Cette induction qui a maintenant pour nous la valeur d'un principe, ou d'un fait primitif, n'emporte pas moins avec elle quelque chose d'hypothétique, puisque c'est en quelque sorte par une supposition, naturelle il est vrai, que nous attribuons aux êtres qui agissent sur nous une force semblable à la nôtre.

Un mouvement volontaire ou libre accompagné d'effort, emporte nécessairement avec lui l'idée, ou le sentiment de la cause qui est *moi*. Un mouvement involontaire, ou perçu au dehors, emporte aussi nécessairement l'idée d'une cause ou force qui n'est pas *moi* , mais qui est censée ou crue capable de faire l'effort. Demander quelle est hors de nous l'essence de la cause, ou force motrice, séparée du mouvement actuel, c'est demander ce qu'est en nous l'effort séparé d'une résistance. Dans l'un et l'autre cas, notre ignorance est invincible; cela est démontré par la nature même de notre connaissance, à partir du fait primitif, ou de la personnalité individuelle, sans laquelle il n'y aurait point de connaissance possible. Si l'on disait que la notion de l'absolu, être, substance, cause ou force, est nécessairement

dans le premier acte de la pensée, selon le principe de Descartes : *je pense, donc j'existe comme chose pensante*, du moins faudrait-il convenir que nous ne pouvons avoir l'idée séparée de cet absolu en tant que tel ; que nous ne pouvons le connaître en lui-même. Nous ne pouvons donc rien savoir de la force motrice absolue, sinon qu'elle existe ; mais elle n'existe pour nous que comme motrice ; elle n'est donnée que dans la relation à l'effet produit, d'où nous ne pouvons l'abstraire sans l'anéantir.

On ne sait guère ce qu'on demande quand on s'informe de ce qu'est une cause en elle-même, séparément de l'effet par qui, ou en qui elle se manifeste à l'entendement, et sans lequel elle n'existerait pas pour nous. La première chose qu'il faudrait savoir, c'est d'abord ce qu'est en elle-même l'âme ou la force motrice de notre corps, ensuite comment elle s'applique à ce corps, ou comment elle agit pour le mouvoir. Si nous savions cela, ainsi que l'a très-profondément conçu notre grand Descartes, nous saurions tout sur la nature ou l'essence des causes ou forces immatérielles de l'univers, nous pourrions espérer de connaître comment elles agissent pour produire leurs effets ; nous déduirions parfaitement et *a priori* les effets de la notion première de leurs causes productives. Mais réciproquement, si cette science de l'absolu de l'âme, ou de son action sur le corps, est démontrée impossible, puisque pour l'avoir il faudrait pouvoir transformer en connaissance objective ce qui est essentiellement subjectif, ou voir ce qui est en nous-mêmes du dehors comme si nous étions

autres, il faut en conclure qu'il n'y a aucune notion possible de force étrangère absolue et que, comme toute la connaissance de notre *moi* gît dans l'effort et dans le mouvement qui en est le résultat, la connaissance de toute force étrangère, induite du sentiment de la nôtre, consiste dans celle du mouvement extérieur qui résulte de son application à un corps.

Tout mouvement a une relation nécessaire au temps, et à un espace interne ou externe, interne s'il se rapporte au *moi*, ou à l'effort voulu comme à sa cause unique immédiate, et externe s'il se rapporte à une force étrangère *non moi*. Lorsque la cause ou force étant donnée ainsi dans son effet immédiat, ou conçue par sa relation à l'espace et au temps, est conçue métaphysiquement, sa notion est réduite au dernier degré de simplicité, à tout ce qu'elle peut être pour nous d'après notre manière de concevoir. Vouloir aller au delà, c'est méconnaître la nature et les bornes nécessaires de l'esprit humain, c'est méconnaître la simplicité et l'immatérialité des forces.

L'espace et le temps sont des modes simples, seuls susceptibles de mesures, de divisions ou de proportions exactes. Ces proportions numériques entre les parties de l'espace et du temps représentent celles qui sont entre les forces. C'est leur expression naturelle, pure, qui n'admet que des éléments simples comme ces forces, et rien de composé ou d'hétérogène à leur nature. La science qui se compose de ces relations est donc mathématiquement exacte; elle prend l'idée de la cause tel qu'il est donné à l'esprit humain de la connaître; elle déduit une multitude

d'effets ou de mouvements d'un premier fait ou d'un premier mouvement qui se lie de la manière la plus immédiate à l'existence même de cette cause; elle les en fait ressortir de la même manière ou par la même opération qui déduit d'un premier rapport numérique simple, une multitude de rapports composés à l'infini, ou de l'essence d'une figure, toutes les propriétés qui lui appartiennent, sans rien emprunter d'ailleurs. À partir du premier fait qui manifeste une cause ou par lequel cette cause est donnée, la science se formera donc d'une suite de jugements intuitifs liés entre eux; ce sera une science de raisonnement appliquée aux existences ou aux faits.

L'astronomie ou la mécanique céleste, nous offre les plus beaux exemples de cette manière de procéder dans les déductions explicatives des effets, d'une seule cause donnée ou supposée en premier lieu. Dans cette science, pas plus que dans la mécanique, il ne s'agit en effet de la recherche des causes, comme d'un procédé qui ferait suite à la classification des phénomènes; mais, en partant d'un premier fait, tel que celui du mouvement planétaire, qui manifeste une cause de tendance ou force attractive, exercée du centre des révolutions sur chacun des corps qui circulent autour de lui, il s'agit de montrer que l'ensemble des effets éloignés, découverts successivement par une observation laborieuse, dépendent de la cause, en sont mathématiquement déduits et qu'ils pouvaient même être prévus dans l'énergie de la cause, dans la formule qui l'exprime en fonctions de l'espace et du temps.

Il n'y a rien d'hypothétique dans les déductions, car il ne s'agit point d'expliquer la manière dont le soleil agit à distance sur les planètes, ou, en général, le corps placé au centre des révolutions, sur ceux qui circulent autour de lui; il ne s'agit pas du *comment* de la cause, qui est le secret du grand architecte, mais de son existence et de sa quantité relative, seul objet approprié à la connaissance humaine. Que la cause agisse par impulsion immédiate ou par une attraction exercée à distance, la nature de la cause en sera-t-elle moins connue?

« Je prends dans le même sens, » dit Newton (1), « les attractions et les impulsions accélératrices et « motrices, et je me sers indifféremment des mots « impulsion, attraction, ou propension quelconque « vers un centre, car je considère ces forces *mathé-* « *matiquement* et non *physiquement*. Ainsi le lec- « teur doit bien se garder de croire que j'aie voulu « désigner par ces mots quelque espèce d'action ou « de cause physique. »

Plus haut il dit : « On rapporte la force centripète « absolue au centre, comme à une certaine cause « sans laquelle les forces motrice et accélératrice « ne se propageraient point dans tous les lieux qui « entourent le centre, soit que cette cause soit un « corps central quelconque (comme l'aimant dans le « centre de la force magnétique, et la terre dans le « centre de la force gravitante), soit que ce soit quel- « qu'autre cause qu'on n'aperçoit pas. Cette façon de « considérer la force centripète est purement *mathé-*

(1) *Principes.* Définition VIII.

« *matique* et je ne prétends point en donner la cause « physique (1) » (c'est-à-dire, dans mon sens, expliquer comment elle agit).

Ceux qui ont accusé Newton d'avoir introduit des causes occultes dans la physique n'avaient probablement jamais réfléchi sur l'origine de notre idée de cause ou de liaison nécessaire, et sur le fondement de l'application que nous faisons de cette notion purement réflexive aux phénomènes. Aussi ne se sont-ils pas aperçus qu'en substituant une cause physique à la cause métaphysique qu'avait très-profondément saisie Newton, ou en ramenant les effets de cette cause à ceux de l'impulsion ordinaire, comme à un jeu de tourbillons, de matière subtile ou de corpuscules gravifiques, ils introduisaient eux-mêmes des explications *occultes* dans une science parfaitement claire et évidente en elle-même, lorsqu'on prend la force dans le sens mathématique de Newton. Ils ne s'apercevaient pas que la force d'impulsion considérée dans les corps, n'est pas moins occulte que celle d'attraction, que ce sont deux notions également réflexives dans leur principe, ou tirées du sentiment de l'effort que nous exerçons, soit en poussant, soit en tirant à nous les corps qui nous résistent, et que, comme c'est par la même induction première que nous attribuons aux corps ces deux modes d'exercice de la même force qui est nous-mêmes, il n'y a pas de raison de croire que l'un ait seul un fondement réel que l'autre n'aurait pas (2).

(1) *Principes.* Définition VIII.

(2) « Sur la force centrifuge, » dit Maupertuis, « il ne peut y

Il ne reste donc, dans les deux cas, que les relations mathématiques des espaces et du temps, qui sont la mesure des forces ou des causes, dont nous supposons ou croyons l'existence réelle, sans qu'il soit possible, par la nature même de notre esprit, d'avoir aucune idée représentative de ces forces en elles-mêmes. Voilà pourquoi il est indifférent, comme le dit Newton, de considérer la force qui s'exerce d'un centre, sur les corps placés dans sa sphère d'activité, comme résidant dans un point mathématique ou dans un corps central d'un volume donné, jouissant de propriétés physiques. Cela ne fait rien à la nature de la force qui n'a point de relation nécessaire

« avoir de dispute ; elle n'est que cet effort que les corps qui cir-« culent font pour s'écarter du centre de leur révolution. Un corps « forcé de se mouvoir dans quelque courbe, fait un effort continuel « pour s'échapper par la tangente, parce que, à chaque instant, « son état est de se mouvoir dans les petites droites qui compo-« sent la courbe et dont les prolongements sont les tangentes. La « nature de la force centrifuge et ses effets sont donc bien « conçus. Il n'en est pas de même de la force centripète ou de la « pesanteur. »

Pourquoi n'en est-il pas de même ? La force centripète ne peut-elle pas aussi être conçue comme un effort que fait le corps qui circule pour s'approcher du centre de la révolution, effort contrarié par la force tangentielle ? Son état à chaque instant n'est-il pas aussi bien de se mouvoir vers le centre où il tend que de se mouvoir sur la tangente ? En n'ayant égard qu'au double effort que nous attribuons au corps qui circule, l'un n'est donc pas plus difficile à concevoir que l'autre : tous deux ont la même induction originelle pour principe. S'agit-il de la nature des forces considérées en elles-mêmes ? l'obscurité est égale, puisque nous ne concevons pas mieux la cause du premier mouvement impulsif, ni le *comment* de son action, que celle du premier mouvement de tendance vers un centre ; et l'on a tort de penser que la cause d'un mouvement est donnée par cela seul qu'il s'agirait d'une impulsion ou d'un choc. S'il s'agit des *effets* des forces centrifuge et centripète, ils sont également déterminés par les relations mathématiques des temps et des espaces parcourus.

avec ces propriétés et n'est point homogène avec elles.

Newton part du principe découvert par Galilée, que la force ou la cause qui fait tomber les corps vers le centre de la terre est uniformément accélérée, puisque les espaces parcourus croissent comme les carrés des temps. Il compare cette force avec celle qui retient à chaque instant la lune dans son orbite, et trouve que cette dernière force est la même qui fait tomber les corps vers la terre, diminuée en raison du carré de la distance de la lune. D'où il déduit, par rapport à notre système solaire, que la pesanteur est commune et réciproque entre tous les corps de ce système, suivant la raison inverse du carré des distances au centre du soleil et des autres planètes comme au centre de la terre. Cette première généralisation est fondée sur ces deux vérités :

Un corps qui tourne autour d'un centre, de telle manière que les aires de la courbe qu'il décrit, à partir d'un point donné, soient proportionnelles aux temps écoulés, est attiré par le centre : voilà l'existence de la cause, de la force attractive, manifestée par un mouvement, un fait d'observation.

Si les temps des révolutions totales de deux planètes autour d'un même centre sont entre eux comme la racine des cubes de leurs distances au soleil, leur attraction vers le centre sera en raison inverse du carré de leurs distances : voilà la loi de cette force déduite d'une autre observation.

Mais ce qui caractérise au plus haut degré l'évidence mathématique de ces relations nécessaires,

c'est que les deux faits donnés par l'observation se déduisent également bien *a priori* de l'existence de la force, ou de la tendance vers un point fixe. Ainsi, il est absolument vrai qu'en supposant cette tendance, les deux analogies de Képler qui n'étaient que des faits d'expérience, trouvés par une sorte de tâtonnement, et sans liaison entre eux, et avec un principe plus relevé, prennent un tout autre caractère.

La lune décrit autour de la terre des aires proportionnelles aux temps : donc elle tend vers elle, ou est attirée suivant une certaine loi, loi qui serait démontrée être celle de la raison inverse du carré, si la terre avait un autre satellite plus près ou plus loin, dont le temps de la révolution, comparé à celui de la lune, fût comme la racine du cube de la distance. Newton substitue au second satellite qui n'existe pas, le mouvement d'un corps qui tombe vers la terre, suivant la loi expérimentale de l'accélération des graves trouvée par Galilée. Comparant ce mouvement d'un corps qui tombe d'une certaine hauteur, pendant un certain temps donné, avec celui de la lune tombant vers la terre d'une certaine quantité déterminée par le *sinus verse* de l'arc décrit pendant le temps de la chute du corps, il trouve que la force qui fait tendre la lune vers la terre est la même que celle qui fait tomber le corps, et que l'intensité de cette force diminue comme le carré de la distance augmente.

De ce que les temps des révolutions sont en raison sesquplée des moyennes distances, il suit que l'attraction agit en raison inverse du carré des dis-

tances; et de la comparaison établie d'après l'expérience, entre l'espace parcouru par un corps pesant, dans une minute par exemple, et celui que la lune parcourt en tombant vers la terre, pendant le même temps, il suit que la pesanteur agit sur les corps qui tombent et sur la lune, suivant le même rapport inverse du carré des distances. L'identité des deux forces de pesanteur et d'attraction, ou de tendance vers un corps central, est donc prouvée par l'identité des lois.

L'attraction des planètes vers le soleil suit la même loi; elle ne diffère point de la pesanteur. Donc au lieu de dire que les planètes sont attirées vers le soseil, ou les unes vers les autres, nous pouvons dire qu'elles *pèsent* vers le soleil, etc., comme nous disons que les corps pèsent vers la terre. C'est ainsi que l'idée d'abord particulière de pesanteur des corps sur la terre se généralise, en devenant celle d'une force commune, répandue dans tout le système solaire, et qui s'étend de chaque centre dans une sphère d'activité de plus en plus étendue.

La pensée de Newton s'élève encore à un plus haut degré de généralisation. De l'attraction égale et réciproque entre tous les corps du système solaire, il déduit l'idée *d'une force attractive répandue dans toutes les parties de la matière*, *qui agit en raison inverse du carré de leurs distances entre elles* (1).

(1) Par cela seul que l'attraction est conçue comme une *force*, elle ne peut l'être comme faisant partie des propriétés essentielles ni même primordiales de la matière; car les forces qui sont conçues comme agissant sur les corps, pour leur imprimer divers mouvements, le sont par là même hors de ces corps, et ne peuvent entrer

La notion de force attractive prend ici le plus haut degré de généralité, et pourtant elle ne perd rien de sa simplicité; c'est toujours la même force une et simple, dont l'esprit accroît seulement l'extension, ou la sphère d'activité, en l'associant à toutes nos idées de corps. Ce procédé diffère bien de la généralisation ordinaire, où la première idée complexe de l'individu se simplifie successivement, en passant à celle

---

parmi les attributs qui dérivent de leur essence. C'est donc encore pour avoir confondu les causes métaphysiques, ou efficientes, avec les causes physiques, qu'on a tant et si vaguement discuté la question de savoir si l'attraction devait ou non être rangée parmi les propriétés essentielles de la matière. Il suffisait pour couper court sur cette question, de consulter les idées que nous pouvons nous former, d'une part, des causes ou forces productives hors de nous, et d'autre part, des propriétés ou qualites attribuées au corps; car si ces idées diffèrent essentiellement par leur nature et par leur origine; si les unes se représentent à l'imagination, ou aux sens, et que les autres échappent absolument à cette représentation, nous ne saurions trouver aucune bonne raison pour admettre qu'elles sont également fondées dans les objets.

Cette question est subordonnée à celle de savoir si le sujet *moi*, qui agit pour mouvoir le corps, est de la même nature que lui, ou est au nombre de ses attributs; question qui ne peut en faire une sérieuse, pour peu qu'on réfléchisse.

De ce que l'attraction, ou la tendance réciproque des corps les uns vers les autres, ne pourrait pas être ramenée à l'impulsion, ou expliquée par l'impulsion d'un fluide, on a conclu légèrement qu'elle devait être rangée parmi les propriétés essentielles de la matière. Mais on pouvait seulement en conclure que cette force est *sui generis*, ou que son existence est un fait simple et indécomposable comme celui de la force impulsive conçue hors de nous; car cette dernière force ne peut pas être considérée comme une propriété des corps. Le mouvement d'un corps est la cause physique du mouvement d'un autre corps; ce sont deux phénomènes homogènes qui se suivent, mais dont la liaison nécessaire, efficace, n'a son principe ni dans l'un ni dans l'autre de ces mobiles. Un corps étant placé à distance d'un autre, celui-ci se meut vers lui; la cause du mouvement peut-elle être conçue dans le corps central immobile? Nous concevons, ou croyons concevoir, comment un mouvement en produit un autre, mais non comment

de l'espèce, puis de la classe, et enfin du genre ; et nous trouvons là une nouvelle preuve de la distinction que nous avons établie entre les idées générales et les idées abstraites universelles. Ce n'est pas la seule analogie des effets qui fait reconnaître ou juger l'identité de la cause, mais c'est l'identité même ou la similitude mathématique des relations simples aperçues entre les effets ou les mouvements.

---

un mouvement peut avoir pour cause un corps en repos. En y réfléchissant un peu, on voit que la cause efficiente n'est ni plus, ni moins obscure dans un cas que dans l'autre. Quant à la cause physique, si l'on se borne à la succession des phénomènes, il sera d'une vérité d'expérience que deux corps étant placés dans certaines situations, l'un se meut constamment vers l'autre suivant certaines lois de vitesse que l'observation et le calcul déterminent, et l'on connaîtra ainsi tout ce qu'il est possible de savoir sur la relation de la cause physique à son effet, en tant que cette relation est limitée à l'ordre de succession des phénomènes, ou au rapport d'antériorité et de postériorité des mouvements homogènes. Mais si l'on veut de plus expliquer comment le premier phénomène, savoir la présence du corps attirant, détermine ou produit le deuxième, le mouvement du corps attiré, il est évident que ce mouvement ne pouvant être expliqué par le repos, il faudra admettre ou supposer des mouvements antérieurs qui vont se rattacher immédiatement au corps qui attire : ce sera une atmosphère composée de corpuscules doués de divers mouvements, et capables de les communiquer à tout ce qui se rencontre dans leur sphère d'activité. On s'aidera, dans ces explications, des analogies de la matière gravifique avec la lumière, l'électricité, le magnétisme, tous fluides dont l'existence phénoménique est prouvée par les faits, et qui agissent comme l'attraction en raison inverse du carré de la distance ; ainsi on parviendra à des explications plus ou moins probables, suivant que l'hypothèse satisfera aux phénomènes.

On convient donc qu'on ne peut expliquer physiquement un mouvement que par un autre mouvement, et qu'ainsi toute attraction doit pouvoir être ramenée à l'impulsion, en tant qu'il s'agit d'en expliquer le comment ; mais il n'en reste pas moins vrai que la cause métaphysique étant connue d'une tout autre manière que les effets qui lui sont attribués, ceux-ci peuvent être déduits nécessairement de son existence, sans aucun mélange d'hypothèse sur la cause physique.

Quelle que soit l'essence de cette cause, ou la manière dont elle s'applique au corps, soit à travers le vide, soit par l'intermédiaire d'un fluide éthéré, les effets n'en seront pas moins évidemment déduits de l'existence ou des relations premières de la force. Pour qu'on pût en savoir davantage, il faudrait supposer que cette force pût être connue absolument en elle-même, et hors de l'effet premier qui la manifeste.

Qu'on imagine un jeu de tourbillons, de matière gravifique qui se propage avec une rapidité infinie du centre des révolutions jusqu'aux corps placés dans la même sphère d'activité, on ne fera que suppléer un intermédiaire omis à dessein par Newton ; on tentera d'expliquer hypothétiquement les effets par une combinaison physique dont nous allons assigner le caractère. Mais la cause métaphysique restera hors des limites de cette explication, elle sera donnée de la même manière, par les mêmes relations, sans qu'on puisse remonter au delà. Il n'y aura enfin rien de changé, ni dans l'application du rapport de causalité, ni dans les premières déductions explicatives, qui ne sont pas susceptibles d'un plus haut degré d'évidence et de certitude.

B. — Hypothèses explicatives probables.

Le champ des connaissances certaines est trop resserré pour l'esprit humain. Il a besoin de se déter-

miner à chaque instant d'après des probabilités, des ressemblances souvent éloignées; il cherche à tout ce qu'il voit des explications, et il se contente des plus vagues pourvu qu'elles parlent à l'imagination, et qu'elles aient de quoi la satisfaire.

Il faut admirer Newton, non-seulement pour l'ouvrage en quelque sorte surhumain qu'il a accompli, mais encore pour ce dont il s'est abstenu, contre l'instinct de l'humanité. Il n'a pas fait d'hypothèses, dans un sujet qui jusqu'à lui n'avait été traité que par hypothèses. Il semble que ce génie presque divin, dédaignant tout ce qui tient à l'imagination, comme à une faculté purement humaine, ait voulu lui fermer l'entrée dans l'érection de ce monument immortel consacré à la raison pure. L'imagination n'a rien à voir, en effet, dans l'application du rapport de causalité. Toute notion de cause est réflexive dans son principe. Prétendre connaître une force par l'imagination, ou chercher à l'aide de cette faculté comment la force agit, c'est dénaturer la notion de force, c'est l'anéantir pour mettre à sa place des images ou fantômes hétérogènes.

Les hypothèses sont des combinaisons de faits réels ou imaginés, qui ont pour but d'expliquer le *comment* des phénomènes directement observés, en les liant les uns aux autres par une chaîne plus étroite. Ces combinaisons imaginaires considérées comme les *causes physiques*, ne sauraient admettre au nombre de leurs éléments la véritable cause, ou force productive, qui est toujours essentiellement conçue comme simple, et qui reste toujours hors du champ

de l'hypothèse, quelque probable que celle-ci devienne, par une comparaison exacte avec les faits de la nature. On voit par là combien les deux espèces de causes sont de nature différente, et combien on est sujet à se tromper en confondant ces deux sortes d'explications.

C'est par là que la philosophie de Newton diffère absolument de celle de Descartes. Dans la première, on déduit les phénomènes, ou leurs rapports les plus composés, d'une cause réelle, donnée par une première relation, sans aucun mélange d'hypothèses. Dans la seconde on part d'une cause physique, ou de faits hypothétiques dont on cherche les rapports avec les faits observés, pour expliquer le *comment* de ceux-ci.

Descartes nous donne lui-même le secret de toutes ses erreurs en physique, dans la subordination qu'il établit entre toutes les sciences de faits, et les combinaisons hypothétiques qui ont pour but d'expliquer le comment de ces faits. « Toute la science humaine, dit-il (1), consiste seulement à voir distinctement comment ces natures simples concourent entre elles à la formation des autres choses, remarque très-utile à faire. Car, toutes les fois qu'on propose une difficulté à examiner, presque tous s'arrêtent au début, incertains à quelle pensée ils doivent d'abord se livrer, et persuadés qu'ils ont à chercher une nouvelle espèce d'être qui leur est inconnue. Ainsi, quand on demande quelle est la

(1) *Règles pour la direction de l'esprit.* Règle XII.

« nature de l'aimant, aussitôt, et parce qu'ils augu-
« rent que la chose est difficile et ardue, éloignant
« leur esprit de tout ce qui est évident, ils l'appli-
« quent à ce qu'il y a de plus difficile, et attendent
« dans le vague si par hasard, en parcourant l'es-
« pace vide de causes infinies, ils ne trouveront pas
« quelque chose de nouveau. Mais celui qui pense
« qu'on ne peut rien connaître dans l'aimant qui ne
« soit formé de certaines natures simples et connues
« par elles-mêmes, sûr de ce qu'il doit faire, rassem-
« ble d'abord avec soin toutes les expériences qu'il
« possède sur cette pierre, et cherche ensuite à en
« déduire quel doit être le mélange nécessaire de na-
« tures simples pour produire les effets qu'il a re-
« connus dans l'aimant. Cela trouvé, il peut affirmer
« hardiment qu'il connaît la véritable nature de l'ai-
« mant, autant qu'un homme, avec les expériences
« données, peut y parvenir. »

Ce passage curieux est très-propre à faire sentir toute la différence qui existe entre les déductions certaines et les hypothèses explicatives probables.

1° Ce que Descartes appelle ici *natures simples*, ce sont nos idées abstraites réflexives, l'espace, le temps et leurs diverses relations considérées dans le nombre, les figures, la quantité du mouvement. Il est vrai que toute recherche mathématique sur les êtres, ou les causes métaphysiques, en tant qu'elles se manifestent par ces relations, consiste nécessairement dans la combinaison de ces idées, ou si l'on veut, de ces natures simples, et nous sommes assurés que les relations de ces idées simples représen-

tent celles qui sont entre les causes ou les forces, puisqu'il ne s'agit point de la nature ou de l'essence de celles-ci, mais de leurs mesures ou des rapports numériques de leurs effets dans l'espace et le temps. Mais est-il possible de construire les idées des êtres, ou des phénomènes que la nature compose hors de nous, et sans nous, avec divers éléments hétérogènes, comme nous construisons nos idées de quantités, ou celles des relations numériques qu'ont entre elles certaines forces simples comparées et mesurées par leurs effets immédiats? Vainement on prétendrait assimiler les lois de la combinaison de nos idées simples avec les lois que suit la nature dans la formation des composés avec certains éléments. Il est possible de connaître ces idées simples, et il ne le sera jamais de déterminer au juste la nature et le nombre des éléments des composés qui sont connus par la sensation. Aussi toute analyse physique ou chimique n'est-elle qu'une hypothèse, plus ou moins probable suivant qu'elle satisfait à un plus ou moins grand nombre des faits que nous connaissons, sans que nous puissions jamais obtenir la certitude complète qu'elle les embrasse tous.

2° L'exemple de l'aimant cité par notre philosophe est précisément celui qui prouve contre sa méthode des hypothèses, et il eût mieux fait d'en emprunter un de ses tourbillons.

« Il faut, dit-il, commencer par réunir toutes les « expériences sur cette pierre et chercher ensuite à « en déduire quel doit être le mélange nécessaire de

« natures simples pour produire les effets recon-
« nus dans l'aimant. »

Si les effets sont déduits immédiatement de l'expérience, à quoi bon recourir aux natures simples comme à un intermédiaire pour leur explication? Ne suffit-il pas d'observer et de comparer les résultats de nos observations, de saisir l'ordre de succession des phénomènes, enfin de trouver les lois générales qui régissent chaque système de faits, pour compléter notre science physique? Dans le sens de Descartes il s'agit d'expliquer comment le fait est produit nécessairement, quand on sait déjà qu'il l'est d'une manière contingente (1). L'expérience ne peut apprendre cette nécessité; elle ne conclut rien de ce qui est au delà du moment ou du lieu où elle opère; elle ne voit point la raison suffisante pourquoi la chose sera toujours ainsi, et n'est jamais certaine qu'elle ne sera pas d'une autre manière. Au lieu que si nous apercevions clairement et distinctement que telle combinaison de natures, ou de forces simples, conçues par elles-mêmes, est capable de produire les phénomènes que nous avons expérimentés, nous pourrions déduire ceux-ci, non plus des expériences variables et contingentes, mais des relations constantes et nécessaires de ces natures simples dont nous connaîtrions évidemment et *a priori* la nature

(1) « Pour la physique, » dit ce philosophe (dans une lettre au père Mersenne), « je croirais n'y rien savoir si je ne savais que dire « comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peu- « vent être autrement. » Cette prétention étonnante, dans un esprit de la trempe de Descartes, annonce que tout son génie était tourné vers la science des vérités nécessaires.



identique et permanente. Ainsi, quel que fût l'objet de nos recherches, nous procèderions toujours par des déductions explicatives certaines, évidentes, et comme le dit Descartes (1), « il n'y aurait pas de con« naissances plus obscures les unes que les autres. » Toute la difficulté consisterait dans les combinaisons étendues qu'il faudrait faire des mêmes natures simples, pour expliquer certains phénomènes sublunaires plus compliqués que les autres.

Ces espérances étaient grandes et belles, mais la physique entière de Descartes les a démenties, à partir des tourbillons, qui, loin d'expliquer le système du monde, ont contrarié toutes les données de l'expérience et du calcul, quoique des mathématiciens du premier ordre (2) aient fait des efforts incroyables pour les concilier avec ces données, entant hypothèses sur hypothèses. Il fallait donc que les combinaisons des natures simples, dont parle Descartes, ne fussent pas bien déduites des faits. Et vraiment quand on croit pouvoir tout expliquer en combinant des idées simples, il y a peu d'apparence qu'on s'attache à des observations exactes comme si l'on pensait devoir tout déduire des faits.

3° Ces exemples ont mis dans le plus grand jour la ligne de démarcation qui existe entre les sciences de vérités nécessaires d'une part, qui se fondent sur les relations de nos idées simples identiques, et sur celles qui existent entre des êtres, ou des faits donnés aussi comme simples à l'entendement, ou susceptibles

(1) Règle XII.
(2) Huyghens, Bussinger, etc., etc.

d'être ramenés à cet état de simplicité, sans altérer la nature des phénomènes que l'esprit considère, et, d'autre part, les sciences expérimentales, ou de vérités contingentes, qui se fondent sur certains rapports d'analogie, dépendant de la nature ou de l'espèce des modifications des objets sensibles comparés, rapports sujets par conséquent à varier comme nos sensations dont ils ne peuvent être séparés ou abstraits, sans que les phénomènes dont il s'agit changent de nature ou disparaissent complétement.

En introduisant la méthode des hypothèses, ou l'explication du *comment* des phénomènes dans la mécanique céleste par exemple, Descartes la réduisit à n'être qu'une science physique ou expérimentale, et la soumit par suite à toutes les chances de la simple probabilité. L'expérience a prouvé que les tourbillons de matière subtile pouvaient être variés d'une infinité de manières, quant au nombre, à la position, aux mouvements, suivant que le besoin l'exige. Mais les combinaisons qui satisfaisaient à certains faits, à certaines lois se trouvaient en opposition avec telles autres ; si bien qu'il a fallu renoncer absolument à un édifice qui croulait de toutes parts. On a dû s'en tenir au simple fait de l'existence d'une force qui fait tendre les planètes vers le centre de leurs révolutions ; et, tirer de là par déductions explicatives certaines, toutes les circonstances et les rapports mathématiques des mouvements planétaires qui dépendent de ce premier fait, sans emprunter de la physique aucun élément étranger, en vue d'expliquer le *comment* du fait, ou de l'application de la

force, comme si on pouvait la connaître en elle-même, séparément de son effet.

Il en est toujours ainsi, à plus forte raison, dans les hypothèses imaginées pour expliquer des phénomènes encore plus composés, tels que ceux de nos sciences physiques. Ces explications sont toujours plus ou moins lâches, et on n'a jamais la certitude que l'hypothèse soit la seule, ou qu'une autre ne puisse tout aussi bien s'y adapter.

4° Le passage cité auparavant nous indique trois opérations qui concourent successivement à la formation des hypothèses explicatives. La première est préparatoire, et consiste à observer ou à recueillir des expériences. La deuxième forme l'hypothèse en combinant ensemble le nombre et l'espèce de natures simples, nécessaires pour produire les phénomènes observés ou expérimentés. La troisième déduit de l'hypothèse les faits qui en dérivent; et la comparaison de ces faits avec ceux de l'expérience montre, s'ils sont reconnus identiques, la réalité de la cause physique supposée, et complète l'explication des phénomènes dont il s'agit.

Il est évident que ces trois opérations n'ont point lieu, lorsqu'on déduit les phénomènes astronomiques de la combinaison de deux forces simples, telles que l'attraction, ou la tendance vers un centre, et l'impulsion ou la force tangentielle. Ces deux forces, ou notions simples, sont données par les relations des espaces que chacune d'elles séparément ferait parcourir au mobile, aux temps, au nombre d'instants employés, c'est-à-dire à la vitesse. Il n'y a

point de combinaison éventuelle ou hypothétique d'éléments simples, mais seulement des relations numériques, déduites les unes des autres et du premier fait qui manifeste la force. Cette déduction est immédiate, et n'a pas besoin de combinaison hypothétique. Tout ce qui est vrai de la courbe géométrique abstraite l'est nécessairement de la courbe tracée dans l'espace; les bases du calcul n'ont rien d'hypothétique, et ses résultats sont nécessairement et réellement vrais : témoin les lois de Képler, déduites du mouvement elliptique, sans tâtonnement, et plus sûrement que de l'expérience, ou des observations qui pouvaient tromper.

Quand il s'agit des phénomènes physiques tels que ceux du magnétisme ou de l'électricité, l'esprit ne marche sûrement qu'à l'aide de l'observation ou de l'expérience, sans lesquelles aucun fait ne pourrait être donné. Or, l'expérience, jointe à l'induction, fondée elle-même sur l'analogie, ou la ressemblance des phénomènes, nous apprend bien que ces faits coexistent dans un certain ordre, et nous porte à croire qu'ils coexisteront et se suivront toujours de la même manière dans les mêmes circonstances, mais non comment ils dépendent les uns des autres, de telle sorte que l'existence de l'un étant donnée, les autres doivent s'en suivre nécessairement, sans qu'il y ait possibilité d'admettre ou de concevoir un ordre contraire. Voulons-nous ramener ces phénomènes aux combinaisons de certaines idées ou natures simples, telles que les relations numériques de l'espace, du temps, ou en général à la quantité du mouvement?

nous trouvons une opposition invincible dans la nature même des choses ou des faits. En abstrayant du phénomène composé les qualités sensibles qui le constituent, pour les ramener à ces éléments simples, susceptibles de mesure ou de déterminations exactes, on le dénature, on le détruit. Les combinaisons de ces éléments simples ne reproduiront jamais exactement un composé tel que celui de la nature; les déductions de l'hypothèse ne sauraient représenter les phénomènes. Quel moyen d'ailleurs de constater l'identité entre les résultats ainsi déduits et les faits observés? Comment par suite le caractère de nécessité qui s'attache aux déductions abstraites pourra-t-il se transmettre aux faits de l'expérience?

Dans les cas, extrêmement nombreux en physique, où il devient impossible de vérifier l'hypothèse explicative, en la comparant exactement avec les faits de détail dont l'observation est difficile, et qu'on ne peut pas faire rencontrer à volonté, comment s'assurer que les déductions de l'hypothèse sont précisément conformes aux phénomènes et à toutes leurs circonstances? Comment se déterminer entre plusieurs hypothèses semblables que l'imagination peut suggérer? Que n'a-t-on pas dit, que ne peut-on pas dire encore, par exemple, sur les causes hypothétiques des variations de hauteur du baromètre, sur la déclinaison de l'aiguille aimantée, etc.? Expliquera-t-on les phénomènes de l'aimant par des tourbillons de matière subtile, qui entrent par un pôle et sortent par l'autre? ceux de la combinaison des acides avec les substances terreuses par de petits

corps pointus qui vont s'absorber dans les gaînes faites pour les loger? Combien de modifications peut-on faire subir à de telles hypothèses, sans qu'il en résulte d'explication satisfaisante propre à embrasser tous les cas (1) !

On présume que la matière électrique ou magnétique, partant d'un centre, pour s'étendre dans une certaine sphère d'activité, agit sur les corps placés dans cette sphère, en raison inverse du carré de la distance. Ce n'est point en partant de la notion d'une force électrique ou magnétique, ou des relations simples que manisfestent ses effets immédiats, dérivés de l'essence de cette force, qu'on pourra confirmer cette présomption; mais par une expérience ingénieuse telle que celle de M. Coulomb. Et quand un tel résultat sera connu, ce ne sera qu'un fait intéressant, et une analogie dans la théorie comparée du magnétisme ou de l'électricité; mais on ne pourra s'en servir pour expliquer par voie de déduction certaine, tant d'autres circonstances de ces phénomènes qui paraissent entièrement isolés du rapport dont il s'agit. On voit bien que ce n'est pas ainsi qu'on procède dans la mécanique et, en général, dans les sciences physico-mathématiques, et nous avons dit pourquoi.

---

(1) « La probabilité est une fraction dont le numérateur est le « nombre de tous les cas favorables, et dont le dénominateur est le « nombre de tous les cas tant favorables que défavorables. » (Le Sage, dans les *Essais de philosophie* de M. Prévost, tome II, page 287.)—Mais comment connaître exactement ce nombre? La méthode des limites, et celle d'exclusion, nous donnent bien quelques règles dans les sciences de calcul, mais elles nous abandonnent à tout le vague des conjectures dans les sciences de faits, où elles seraient le plus nécessaires.

Un des emplois les plus heureux et les plus sûrs des hypothèses explicatives, est celui qu'on en a fait pour expliquer certaines apparences astronomiques. C'est ainsi que Copernic substitue l'hypothèse du mouvement de la terre à celle de tous les épicycles, imaginés par les anciens astronomes pour représenter les variations du mouvement apparent du soleil, de la lune et des planètes, et au système de Tycho, qui faisait tourner autour de la terre le soleil avec toutes les planètes circulant autour de lui.

Il s'agit ici de phénomènes simples de distance et de situation, qui se prêtent d'eux-mêmes à l'abstraction, et aux relations numériques dont nous avons parlé. Il n'y a point de circonstances sensibles notables qui altèrent la simplicité des rapports, et qu'il ne soit pas permis d'écarter. L'observation directe des phénomènes est toujours facile, à notre portée, et représente un objet de la plus grande uniformité. On peut combiner certaines idées simples de mouvements, de situations, de distances qui représentent hypothétiquement les faits observés. On peut déduire de cette combinaison plusieurs résultats de détail qui échappaient à l'observation simple (et il est bien remarquable que des déductions purement mathématiques fassent reconnaître ou prédire des phénomènes cachés ou fugitifs, qui auraient eu besoin du plus long travail pour être démêlés et fixés par l'observation) ; on peut comparer exactement ces résultats encore hypothétiques avec les phénomènes, tels qu'ils apparaissent et tels qu'ils paraîtraient si l'hypothèse était réalisée; enfin on peut conclure

du parfait accord qui règne entre les phénomènes déduits et ceux qui sont observés, la vérité de l'hypothèse, ou la réalité des mouvements qui correspondent à telles apparences.

C'est ainsi que Copernic, en se plaçant par l'imagination au centre du soleil, voit tous les mouvements planétaires s'accomplir autour de lui, de la manière la plus régulière et la plus simple. Il note tous ces mouvements, et en forme une combinaison hypothétique, d'où il déduit tout ce qui y est renfermé. Ensuite, descendant sur la terre, il tient compte de tous les changements que son mouvement doit produire dans les apparences des corps qui circulent avec elle, tantôt plus vite, tantôt plus lentement. Il déduit de là les phénomènes de rétrogradation, de station, d'interposition des planètes. Enfin l'accord de ses déductions avec tout l'ensemble des faits confirme son hypothèse, et la rend d'autant plus probable qu'elle a d'ailleurs l'avantage supérieur d'une simplicité conforme à la marche ordinaire de la nature.

Mais ne nous y trompons pas : cette probabilité, quelqu'élevée qu'elle soit, n'est pas la certitude. Les relations combinées par l'hypothèse ne sont pas encore parfaitement simples; l'hypothèse part de certaines apparences, contemplées d'un certain point, pour en déduire d'autres, vues d'un autre point. Tout n'est pas déduit d'un seul principe, ou d'une seule relation simple, mais d'une idée composée ; l'esprit conçoit enfin la possibilité d'expliquer ces apparences d'une autre manière. La déduction explicative

restera donc au nombre des hypothèses seulement probables, quoiqu'elle ait le plus grand nombre de chances possibles en sa faveur (1).

On pourrait se servir de l'hypothèse de Copernic, comme d'un terme de comparaison propre à apprécier les degrés inférieurs de probabilité de toutes les hypothèses employées de la même manière.

Nous devons faire remarquer ici l'analogie qui existe entre les procédés connus de l'analyse mathématique et ceux de la méthode des hypothèses. Dans l'une comme dans l'autre, on part de certains résultats hypothétiques comme de données, ou l'on suppose que le problème est résolu suivant certaines conditions; et c'est en comparant ces résultats hypothétiques avec les véritables données, ou avec les faits observés, qui sont ici comme les quantités connues en algèbre, qu'on parvient à la solution ou à l'explication demandée.

Il s'agit toujours de trouver une suite d'intermédiaires, entre le fait donné et un autre fait antérieur, d'où il doit être déduit probablement, et l'hypothèse a pour objet de combler ce vide. D'où nous pouvons voir que la méthode appropriée aux sciences physiques

---

(1) C'est là (dit Le Sage, en parlant de l'*aberration*, employée comme preuve du mouvement progressif de la terre) un syllogisme hypothétique, dans lequel de la vérité du conséquent on infère celle de l'antécédent, contre une des règles les plus simples de la logique... Tous les autres arguments en faveur du mouvement de la terre sont dans le même cas que celui-là, et leur collection la plus complète revient à dire : Si la terre était douée de certains mouvements, on devrait voir de tels phénomènes; mais on en voit de pareils; donc la terre est douée de ces mouvements. (*Essais de philosophie*, par M. Prévost, tome II, pages 273 et 274.)

est l'analyse, qui part toujours du composé, n'arrive jamais au simple, et ne s'appuie jamais non plus sur une évidence intuitive; pendant que la synthèse, partant toujours des notions ou des relations les plus simples, pour en déduire une infinité de rapports toujours homogènes au premier, même dans leur plus grande complication, est appropriée aux sciences exactes, ou à celles qui ont pour objet des causes et des êtres métaphysiques : témoin le grand ouvrage des *Principes de la philosophie naturelle*, monument éternel élevé à la gloire de la synthèse.

Concluons que la méthode que Descartes a recommandée dans l'étude des faits de tout ordre, n'est autre que celle des hypothèses employées à expliquer probablement le *comment* des faits connus par expérience ;—que cette méthode n'est d'aucun usage dans les déductions explicatives certaines, où l'on part de la cause donnée, ou d'un fait immédiat dérivé de son essence ; — que dans ce dernier cas les relations simples se combinent progressivement les unes dans les autres, depuis la première jusqu'à la dernière qui est *identique*, sans admettre ce mélange d'éléments hétérogènes qui a toujours lieu dans les hypothèses explicatives, ou dans l'emploi des causes physiques ; — que l'explication du *comment* admet seule des intermédiaires hypothétiques entre telle cause physique supposée et les faits à expliquer ; — que ce mode d'explication laisse à l'écart le véritable rapport de causalité, pour s'attacher uniquement à l'ordre de succession de phénomènes contin-

gents, dont la permanence est probable et jamais certaine.

De tout ce que nous avons dit sur les déductions explicatives, résulte de plus en plus la différence essentielle qu'il faut admettre entre les facultés qui nous sont données, soit pour connaître ce que nous sommes en nous-mêmes, soit pour connaître ce que les êtres sont aussi en eux, dans les relations fixes et immuables de leur essence, et les facultés qui sont limitées aux rapports variables de nos modifications sensibles entre elles, ou avec les objets qui les occasionnent. De là résulte aussi la ligne de démarcation si souvent effacée, et si importante à rétablir, entre le vrai, le bon absolus, et le vrai, le bon sensibles ou relatifs.

Nous aurions pu multiplier les exemples propres à faire reconnaître la nature des sciences de vérité absolue, nécessaire, ou de raison, et la nature des sciences de vérité relative, contingente. Nous aurions pu montrer comment une même science physique, telle par exemple que l'optique, l'acoustique, peuvent admettre ces deux sortes de vérités. La vérité de raison est fondée sur les relations fixes de l'objet, dépouillé de toutes ces qualités hétérogènes qui le mettent en rapport avec les sens, pour n'être considéré que dans ce qu'il peut être en lui-même, ou par rapport à l'entendement. C'est ainsi que l'aveugle Saunderson démontre les propriétés de la lumière, et tous les résultats purement mathématiques de la direction des rayons en ligne droite, de l'égalité des angles d'incidence et de réflexion, des rapports des

sinus de réfraction, etc. Ainsi un sourd pourrait déduire toute la théorie acoustique des propriétés de la corde vibrante, des rapports numériques des vibrations avec la longueur, l'épaisseur des cordes, tandis que ces mêmes hommes ne peuvent absolument imaginer aucun des effets sensibles de la lumière ou du son, ni concevoir aucune des hypothèses explicatives imaginées par ceux qui voient et entendent pour expliquer le *comment* de ces effets.

Mais, sans nous arrêter à des exemples empruntés des sciences physiques, nous terminerons par quelques considérations sur l'emploi des deux espèces de déduction explicative dont il s'agit, dans la métaphysique ou la psychologie en particulier.

En appliquant les résultats précédents à la science des facultés de l'esprit humain, on voit que, suivant l'emploi qu'on y fera du principe de causalité, cette science se trouvera placée au premier rang de celles qui se composent de vérités nécessaires absolues, et de déductions explicatives certaines, ou se rangera avec celles qui n'admettent que des vérités contingentes, soit conditionnelles, et des hypothèses explicatives probables.

La science qui s'attache d'abord à bien constater les faits primitifs, quant au nombre et à l'espèce, trouvera dans la conscience du *moi* les principes nécessaires et universels, et, avec le véritable fondement des notions de *force*, de *substance*, d'*unité*, d'*identité*, etc., celui de la liaison constante de toute cause productive avec son effet. Elle ramènera tous

les faits du même ordre à leurs principes, étendra les principes au plus grand nombre de faits possible, et donnera ainsi à ces derniers le plus haut degré de liaison, d'harmonie et d'unité (1).

Cette science n'expliquera le *comment* d'aucun phénomène, car ce *comment* n'est point compris, en principe ni en résultat, dans le fait primitif d'où tout est déduit. Puisque la seule cause donnée immédiatement à elle-même ignore invinciblement comment elle agit, il faut bien renoncer à savoir comment agissent toutes les autres forces dont l'existence est induite du sentiment de la nôtre, et dont nous connaissons seulement les relations par celles des faits inséparables de leur existence.

La science qui fait un emploi constant du rapport de causalité pris dans sa source, pour déduire tous les faits de son ressort, procèdera donc par une suite de jugements intuitifs, et de déductions explicatives certaines, nécessaires.

La psychologie a renoncé à son titre, méconnu ses droits et ses fonctions les plus relevées, lorsqu'elle est partie de la sensation comme de l'origine de toute faculté, ou du principe unique de tout ce que nous sommes. La sensation est un mode fugitif, qui suppose une substance ou un être durable ; c'est un effet passager qui suppose une cause permanente ; et cependant on a réduit toute la métaphysique à un jeu de sensations, séparées de toute idée de cause et

(1) Voyez les *Mélanges de littérature et de philosophie* par F. Ancillon, tome II, page 124 : *Essai sur le premier problème de la philosophie*.

de substance. On est parti, non d'un fait, mais d'une abstraction, non d'une notion première simple, mais d'une idée générale, et, en restant fidèle au point de départ, la science n'a pu se composer que de classifications ou de déductions logiques, en s'attachant à la vérité conditionnelle, ou d'hypothèses explicatives, et de déductions incertaines, en cherchant à établir quelques vérités physiques sur les causes extérieures ou organiques de la sensation.

D'une part, la cause métaphysique et efficiente est bannie de l'entrée de la science où le rapport de causalité est méconnu dans sa source ; d'autre part, la sensation passive ne commence point d'elle-même, c'est un effet qui demande une cause. Cette cause ne peut être une sensation première, car celle-ci demanderait encore quelque chose avant elle capable de la produire, et on se trouverait dans un progrès à l'infini, ou l'on tournerait dans un cercle. Donc, la sensation, *effet*, suppose la réalité de sa cause objective, et celle des organes nécessaires pour la recevoir. L'existence du monde extérieur et celle du corps sont donc des données premières, antérieures à la sensation ; il est donc inutile de chercher ensuite à prouver la réalité de cette existence ; il est inconséquent d'en douter et de dire que nous ne connaissons que nos sensations.

Descartes pouvait bien élever ce doute en partant de la réflexion, ou de l'acte de la pensée, ou du *moi* séparé de tout ce qui n'est pas lui ; car ce *moi* n'est point un effet pour lui-même, et son aperception première immédiate ne demande aucune cause avant

elle qui la produise, comme la sensation passive. Mais passons sur cette inconséquence d'une doctrine qui réunit l'idéalisme spéculatif avec le matérialisme pratique, et admettons l'objet donné comme cause de la sensation.

L'objet n'agit, ou est censé n'agir que par impulsion (1). L'effet de l'impulsion ne peut être qu'un mouvement : il y a donc un premier mouvement, communiqué du dehors à nos organes, et transmis au cerveau; et ce mouvement, s'il n'est pas la sensation, sera bien près de s'identifier avec elle. Nous voilà dans la physique, où il ne s'agit plus que de phénomènes qui se suivent, et qui sont appelés tour à tour causes et effets les uns des autres, et où aussi cet ordre de succession est confondu incessamment avec le principe de la liaison nécessaire d'une cause efficiente avec son effet, liaison dont le type exclusif unique est dans la force propre constitutive du *moi*.

L'impulsion de l'objet est la cause physique de la sensation, par cela seul qu'elle la précède habituellement, et qu'elle est censée, ou crue, devoir toujours et nécessairement la précéder. La sensation est pour le même motif la cause physique de la perception, ou du jugement qui atteste l'existence de l'ob-

(1) « Quant à la manière dont les corps produisent en nous des « *idées*, c'est *manifestement* par voie d'impulsion, car c'est la « seule par laquelle nous pouvons concevoir qu'un corps puisse « agir. » (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, liv. II, chap. VIII, § 11.) — Locke pouvait ajouter *sur un autre corps*, car nous ne concevons sûrement pas comment un corps agit par impulsion sur l'esprit ou le *moi*. — (M. de B.)

La citation de Locke n'est pas textuelle. (*Éditeur*.)

jet hors de nous. Ce sont là des effets de même nature; et comme toute notre connaissance physique se borne à celle des mouvements, ou des résultats de mouvements impulsifs, la connaissance métaphysique ,ou celle de ce qui est en nous, comme sujets sentants et pensants, se bornera à celle des mouvements de fibres organiques ou des produits de ces mouvements. Il s'agira de déterminer par hypothèse quelle doit être la combinaison de ces mouvements, ou l'ordre de leur succession, capable de produire divers phénomènes que nous observerons en nous, comme ceux de la mémoire, de l'association des idées, et c'est ce qu'on appellera expliquer les phénomènes psychologiques (1).

De là on pourra être conduit à considérer le sentiment et la pensée comme une fonction particulière du système nerveux, ou du cerveau qui en est le centre. La sensibilité, et toutes les facultés qui sont sous sa dépendance, étant attribuées à l'organisation matérielle, toute l'analyse métaphysique s'appuyant avec confiance sur une division physiologique des organes, de leurs fonctions et de leur jeu, en recevra cette clarté, cette facilité apparente que les images communiquent aux notions réflexives, en s'unissant avec elles comme des symboles propres à expliquer ce qui est obscur en soi.

Il est aisé de voir que ces illusions, et cette fausse direction donnée à la science de l'esprit humain viennent :

1° De ce que l'on confond perpétuellement les

---

(1) Bonnet et Hartley font un emploi continuel de ces hypothèses sur lesquelles ils ont basé leurs théories psychologiques.

causes métaphysiques, ou efficientes, avec les causes physiques, ou de ce qu'on méconnaît l'origine et la valeur du rapport de causalité.

2° De ce que, transportant le principe de liaison nécessaire à des faits hétérogènes qui se suivent ordinairement, comme le mouvement extérieur et la sensation, ou celle-ci et la perception, on établit entre ces termes une analogie qu'on transformera même en identité, à l'aide de ce principe, que les causes doivent être d'une nature homogène avec leurs effets, principe qui n'est vrai que pour les causes physiques, ou les phénomènes antérieurs par rapport à ceux qui les suivent.

3° De ce que, fondant des hypothèses sur ces analogies, on croit pouvoir déduire de la combinaison de certains mouvements organiques, ou quelquefois de la configuration de certaines parties du cerveau, des faits psychologiques qui ne peuvent être constatés que par le sens intime, et expliqués ou déduits qu'à partir d'un fait primitif du même ordre, lié immédiatement à l'existence de la cause métaphysique.

4° De ce que, ne remontant point jusqu'à ce fait primitif, qui, une fois bien éclairé dans sa nature, resserrerait toute explication dans ses bornes légitimes, on croit pouvoir expliquer le *comment* d'un fait tel que la sensation, à l'aide de mouvements impulsifs qui auraient besoin eux-mêmes d'être expliqués autant que tout le reste.

D'où l'on voit que ces prétendues explications n'apprennent rien sur le sujet dont il s'agit, et ne

servent qu'à l'obscurcir, en substituant des images confuses aux idées simples et parfaitement claires de la réflexion.

Il y a entre cette espèce de métaphysique physiologique et la vraie psychologie, qui déduit du fait primitif de conscience l'ensemble de tous les faits homogènes de cet ordre, la même différence qu'entre la physique de Descartes, par exemple, fondée sur des explications hypothétiques de phénomènes, que l'on prétend ramener à l'impulsion, comme à la seule cause claire ou évidente par elle-même; et la mécanique céleste, où tous les phénomènes sont déduits nécessairement de l'existence de deux forces et de leurs relations homogènes.

En admettant la sensation passive, telle que Condillac la prend pour origine, et en accordant que toutes les facultés passives du même ordre en sont dérivées, il est impossible d'en déduire, même par aucune hypothèse explicative probable, l'idée que nous avons d'une cause, et d'abord de notre *moi* comme étant cause des actes, ou mouvements, que la volonté détermine. Il est impossible par suite d'en déduire aucune de nos facultés actives, qui ne sont que cette volonté même en exercice, ou autant de cas particuliers de l'application constante que nous faisons du rapport de causalité à tout ce que nous apercevons ou sentons, comme étant en notre pouvoir.

La théorie qui n'admet qu'un seul principe sentant est comme celle qui, n'admettant qu'un principe d'impulsion dans la nature, laisserait à l'écart

tous les faits qui ne pourraient se ranger sous ses lois, ou leur ferait violence pour les y soumettre.

Quelque bien liée, ou quelque probable qu'elle soit, dans l'ordre de faits auxquels son principe peut s'étendre, cette théorie hypothétique n'est donc pas la science de l'esprit humain. Elle n'atteint pas aux limites de la science métaphysique, puisqu'elle emploie dès son début le principe de causalité, comme toutes les sciences physiques, en s'ôtant les moyens de remonter à son origine. Elle suppose ce qu'il s'agit d'abord de bien définir; elle veut expliquer ce qui est inexplicable. . . . .

FIN.

APPENDICES.

AVERTISSEMENT.

Les deux appendices qui suivent, sont composés, ainsi qu'il a été dit dans l'Avant-Propos de l'ouvrage, de séries de feuilles qui n'ont pu entrer dans la reconstitution du texte, et trop importantes pour être laissées de côté. Ils se rapportent l'un et l'autre aux matières traitées dans l'article intitulé : *Définition du raisonnement*. (Partie II, section IV, chapitre IV, article 1er.)

APPENDICE I.

DES DIVERSES ESPÈCES DE JUGEMENTS ET DE LA VRAIE NATURE DU RAISONNEMENT.

Le raisonnement consiste dans une suite de jugements liés entre eux; tout le monde me paraît d'accord sur cette définition; mais il n'en est pas de même de la notion première attachée à ce mot *jugement*. Nous en avons déjà parlé et il est nécessaire d'y revenir.

A partir du fait primitif de conscience, toutes nos perceptions ou idées sont des rapports ou des jugements. Le premier et le plus simple de tous ces rapports, celui qui sert de fondement à tous les autres, est celui qui s'établit, à l'origine de la connaissance et de la personnalité, entre le sujet de l'effort et un terme qui résiste, ou entre une force vivante qui agit, et une force de même nature qui réagit contre elle ou agit en sens inverse.

Ces deux forces simples, qui se manifestent dans leur action réciproque, sont les sujets de toutes les attributions ultérieures, ou de tous les rapports composés par l'expérience, puisque hors de ce rapport simple et fondamental, le *moi* n'existerait pas pour lui-même dans son opposition avec le *non moi.*

Le premier jugement qui nous manifeste une force opposée à notre action, ne la saisit, pour ainsi dire, que par ce côté parfaitement simple qui est celui d'être hors du *moi*, ou autre que lui ; mais ce rapport se complique de toutes les attributions faites à la force étrangère :

1° Des modifications passives dont cette force est jugée cause (rapport de *causalité*).

2° Des modes non affectifs dont elle est le sujet d'inhérence (rapport d'*inhérence*).

3° Des qualités premières ou attributs qui dérivent immédiatement de sa manifestation et en sont inséparables (rapports *substantiels*).

Ces trois espèces de jugements jouissent de propriétés tout à fait différentes. J'examinerai chacun de ces jugements dans leur rapport au sujet que j'ai particulièrement en vue.

I. En revenant sur le jugement primitif et sa condition fondamentale, nous concevons d'abord ce qu'est le sujet, ou l'antécédent nécessaire de tout rapport d'attribution subjective ou objective, distinct ou séparé de la qualité ou du mode quelconque attribués. Cette distinction a lieu par le seul fait du sens intime, mais les idées séparées du sujet, du mode, comme du rapport d'attribution, exigent nécessairement l'emploi des signes du langage au moyen desquels seuls la séparation est effectuée, et l'idée abstraite conçue.

Qu'est-ce que la substance nue ou dépouillée de tous les modes, ou qu'est-ce en lui-même que le sujet de toutes les attributions? La philosophie n'a ja-

mais répondu nettement à cette question, et a cru se tirer d'embarras dans ces derniers temps en disant que toute notion de substance séparée étant abstraite, se réduit à un pur signe, hors duquel elle n'a aucune valeur. La philosophie a ainsi confondu les sujets réels de nos jugements primitifs et simples, avec les sujets logiques et artificiels de nos jugements secondaires et composés. Elle a confondu les notions abstraites ou réflexives, que les signes nous aident seulement à séparer et à fixer, avec les idées générales que ces signes servent à construire ou à faire composer.

Le *moi*, antécédent de tout rapport d'attribution subjective, s'aperçoit d'abord immédiatement et intérieurement, comme distinct de tous les modes attribués. Par l'emploi du signe *je*, il acquiert l'idée de lui-même ou de sa propre personnalité séparée. Cette idée est bien *abstractive*, mais son signe, loin d'emporter avec lui quelque généralité, exprime l'individualité la plus précise, l'unité la plus parfaite.

Il en est de même de la substance une, qui est l'antécédent commun de toute attribution objective, comme quand nous disons de tel corps, qu'il est étendu, figuré, mobile, coloré, etc. Le signe expressif du sujet, auquel se rapportent tous les attributs, est celui d'une simple force individuelle, conçue comme l'essence de tout ce que nous appelons corps, savoir la faculté de résister à notre effort, ou de réagir contre notre force propre ou constitutive. Nous avons donc l'idée de ces deux substances distinctes

l'une de l'autre, dans le rapport fondamental qui les unit.

Nous pouvons concevoir un mode d'organisation où ce premier rapport serait directement aperçu et distingué dans ses deux termes élémentaires; où le fait de conscience se trouverait dès son origine reposer sur sa base propre, une, séparée de tout ce qui n'est pas elle.

Il est vrai que, dans notre manière actuelle d'être organisés et de sentir, nous ne parvenons à cette conception nette de l'un ou de l'autre sujet d'attribution que par la voie de l'abstraction, jointe à la réflexion, et aidée par les signes institués; mais l'erreur consiste à croire que le sujet abstrait et simple n'a aucune réalité, par cela seul qu'il est abstrait, ou qu'il ne tombe point naturellement sous les sens ou l'imagination. L'erreur consiste à prendre l'imagination pour juge de ce qui existe réellement, et les composés sensibles, ou les groupes de modes, de qualités, de sensations, que nous transportons hors de nous, pour les sujets propres de tous nos jugements d'expérience, à reléguer ainsi ces idées premières et régulatrices de substances, de causes, de forces, au rang des abstractions vides de réalité. Nous espérons avoir rétabli ces idées premières dans leurs véritables titres, et avoir montré la véritable source où il faut puiser pour reconnaître leur caractère d'universalité et de *primauté*.

II. Le dérivé le plus immédiat du jugement primitif et qui n'en diffère même pas dans la source, c'est le rapport de causalité. Le *moi* n'existe pour

lui-même que comme force agissante, relative à un terme d'application, et par suite comme *cause* du mouvement effectué d'abord dans le corps organique, et par lui dans les corps étrangers. D'un autre côté, le corps étranger n'existe pour le *moi* que comme une force de résistance, morte dans ce que nous appelons matière, vive dans les corps animés qui agissent sur le nôtre. Le sentiment de causalité personnelle est donc accompagné ou suivi immédiatement, non de l'aperception interne, mais de l'idée ou de la croyance de forces ou de causes semblables à la nôtre.

Cette idée de force étrangère se joint à toute modification passive, et se multiplie ou se répète à l'infini avec chacune de ces modifications, sans varier comme elles, mais plutôt en demeurant identique. Sans doute la conception nue de force séparée de l'effet n'a lieu dans notre esprit que par le moyen du signe qui l'isole, mais elle n'a pas moins tout son fondement dans le premier exercice de notre faculté d'agir et de percevoir, et cette relation première exprimée dans le langage sous cette forme axiomatique; *Tout ce qui arrive a une cause*, est l'expression d'un jugement aussi ancien que notre existence. Nous disons que ce jugement emporte avec lui une idée de nécessité ou d'impossibilité d'être autrement, par cela même que nous ne pouvons penser ou exister pour nous-mêmes, sans l'admettre comme donnée, et qu'il est la condition de tous nos jugements d'observation ou d'expérience qui ne peuvent avoir lieu sans lui.

III. Un troisième dérivé immédiat du jugement primitif, c'est celui de l'attribution proprement dite des qualités premières au sujet, ou à la force simple qui agit, comme à celle qui résiste hors de nous. Je dis attribution proprement dite, parce que je distingue soigneusement les attributs qui sont des dérivés immédiats de l'essence du sujet, ou par lesquels seuls cette essence se manifeste, des simples modes ou accidents qui ne font que s'ajouter à cette essence, sans avoir de liaison nécessaire avec elle, mais plutôt en la compliquant d'éléments hétérogènes.

Nous avons déjà vu comment toutes les idées simples réflexives de subtance, de cause, sont des attributs inséparables de l'existence du *moi*. Je m'attacherai maintenant à constater les caractères des premiers jugements d'attribution objective.

La force qui résiste étant conçue comme l'essence du corps étranger, l'étendue, la solidité, l'impénétrabilité, l'inertie, la mobilité, peuvent être conçues comme des attributs de cette essence : ce sont comme les signes sensibles qui nous la manifestent, ou qui font passer l'idée que nous en avons du domaine de la réflexion dans celui de l'imagination. Quand on dit : le corps est résistant, c'est comme si nous disions la résistance résiste. L'essence réelle est affirmée d'elle-même sous la forme logique d'attribut : c'est l'identité absolue. Mais si nous disons le corps est étendu, solide, impénétrable, mobile, divisible, nous développons l'idée première que nous avons de l'essence du corps, dans une suite d'attributs, sous chacun desquels se trouve comprise son essence tout

entière, qui tous la supposent, quoique l'entendement puisse la concevoir sans eux. En faisant une sorte d'effort de réflexion qui contrarie toutes les habitudes les plus intimes de l'imagination et des sens, nous avons conçu en effet qu'une force de résistance pourrait s'opposer directement à notre effort par un point mathématique, sans être jointe à aucune perception d'étendue. Cette étendue n'est que la résistance même continuée, le mode de coordination des points qui résistent continuement ou successivement. Ainsi nous formons l'idée de l'étendue avec celle de la résistance primitive qui se répète ou se multiplie en restant identique à elle-même.

C'est de la même manière qu'en ayant l'idée de la ligne, nous pourrions former celle de la surface, et enfin du solide ou de l'étendue à trois dimensions, quand même nous n'aurions pas ces idées par l'expérience actuelle de nos sens, ou que nous serions organisés de manière à ne pouvoir les acquérir par cette voie.

Je ne m'arrêterai point à faire voir comment tous les autres attributs du corps, ou qualités premières, pourraient être dérivés (*a priori*) de l'essence même du corps, à peu près comme les lois de l'équilibre et du choc des corps pourraient être déduites par des considérations purement rationnelles de l'existence de la matière et du mouvement. Ce qu'il m'importe d'établir ici dès à présent, c'est :

1° Que les idées des attributs peuvent ressortir de l'idée qui constitue pour nous l'essence réelle du su-

jet, par le seul développement de cette idée et sans emprunter rien d'extérieur à elle.

2° Que je puis former ainsi une suite de jugements ou de propositions qui ont un caractère d'universalité et de nécessité, savoir : d'universalité, en ce que la même essence simple se trouve répétée ou multipliée indéfiniment, dans tous les objets que je puis concevoir ou me représenter comme existants, sans aucune exception ni limitation; et de nécessité, en ce que tout ce que j'attribue au sujet est dérivé immédiatement de son essence, de telle manière que je ne puis y penser sans être nécessité à admettre par cela même les attributs qui en sont inséparables.

De l'idée de la résistance continuée ou répétée, je déduis celle de l'étendue avec ses trois dimensions successives, celle de l'impénétrabilité, de la mobilité. En dérivant successivement tous ces attributs les uns des autres, et de l'essence même du sujet résistant, je porte une suite de jugements liés entre eux et au premier ou au plus simple de tous.

J'appelle ces jugements *synthétiques*, parce qu'ils s'ajoutent successivement à l'idée simple du sujet; parce que l'esprit procède en allant de ce simple au composé, par le développement d'une seule idée, ou la répétition d'un même élément, sans emprunter aucun élément hétérogène au point de départ. On pourrait dire aussi que ces jugements synthétiques sont *a priori*, non point qu'ils soient indépendants de toute expérience, mais parce qu'ils émanent directement du fait primitif de l'existence, qu'ils ne supposent rien de plus, et n'ont pas besoin d'être

confirmés chacun par une expérience particulière pour paraître vrais.

IV. Venons maintenant aux jugements de simple modalité.

Ces jugements consistent à associer des modes sensibles quelconques, externes ou internes, avec l'un ou l'autre des termes du rapport fondamental, donnés comme distincts par le fait du sens intime, et comme séparés de tout attribut, par le langage. Ces jugements se trouvent énoncés sous la forme subjective quand on dit : *je souffre*, *je jouis*, *j'ai faim* ou *soif*, *mal à la tête;* ou sous la forme objective quand on dit : *tel corps est chaud*, *froid*, *coloré*, *sonore*, etc.

Il est évident que les modes ainsi affirmés du sujet ou de l'objet ne font que s'ajouter aux attributs qui constituent son essence, ou qui dérivent de l'essence, sans en constituer ni en faire eux-mêmes partie, puisqu'ils varient incessamment, se succèdent, se remplacent pour se reproduire de nouveau, le sujet ou l'objet restant identiquement le même. En n'ayant égard ici qu'à l'objet, nous concevons que ces modes ou qualités secondaires n'ont aucune liaison générale et nécessaire avec l'essence du corps, ni par suite entre eux ; ils ne peuvent être dérivés d'aucune manière médiate ni immédiate de cette essence, ni les uns des autres.

En appliquant successivement chacun de mes sens à un objet extérieur, je perçois ou je sens, outre les qualités premières qui me le font juger comme ayant une existence fixe ou permanente hors de moi, cer-

taines qualités tactiles, couleurs, sons, odeurs, saveurs. De là autant de jugements ou d'attributions de modes, qui grossissent mon idée fondamentale de corps d'une multitude d'éléments hétérogènes que mes sens en font ressortir. Quand je dis d'un corps tel que l'or, par exemple, qu'il est jaune, inodore, ductile, malléable, etc., je porte une suite de jugements qui n'ont aucune liaison les uns avec les autres ni avec un premier ; chacun d'eux se fonde sur une expérience particulière, sans laquelle il ne pourrait avoir lieu ; car nous ne voyons point quelle espèce de liaison la couleur jaune a avec la pesanteur, ni celle-ci avec la propriété d'être ductile ou malléable, etc. Tout ce que nous savons, c'est que toutes ces qualités ou apparences co-existent actuellement dans un même objet composé que nous appelons *or*, sans pouvoir nous assurer qu'elles lui sont essentielles.

Les jugements ne se liant pas les uns aux autres ne constituent point un raisonnement ; chacun d'eux est particulier et contingent. Lorsque nous le portons, nous avons l'idée d'une possibilité opposée et nous savons que notre énoncé ne s'étend pas au delà du lieu ou du moment présent.

Chacun des jugements par lesquels j'associe l'idée d'un mode, ou d'une qualité élémentaire, au groupe exprimé par le mot *or* peut être appelé *analytique* en tant qu'il décompose l'idée ou la perception totale. Les jugements analytiques ne se lient pas entre eux ni à un sujet dont ils sont le développement, mais ils ajoutent au sujet divers éléments, ou gros-

sissent son idée de plusieurs éléments hétérogènes. Une telle suite de jugements analytiques sans liaison, sans dépendance réciproque, forme une description et non point un raisonnement. Il n'y a dans cette description rien d'universel ni de nécessaire, rien qui dépasse les limites de l'expérience, du lieu et du temps où elle se fait. Cette expérience répétée détermine une confiance d'habitude, ou une sorte de certitude fondée sur l'induction et l'analogie, mais qui n'emporte avec elle aucun sentiment de nécessité, et laisse toujours à l'esprit la faculté de supposer un contraire possible.

La série des jugements qui forment la description d'un objet quelconque se termine aux qualités premières qui ne s'adressent plus directement aux sens externes ni à l'imagination, et là commence le raisonnement, qui s'appuie sur les notions abstraites réflexives, ou les signes qui les expriment, et établit entre elles des relations nécessaires, universelles.

Dans l'analyse descriptive, l'attention qui s'attache successivement à chaque qualité sensible, la fait ressortir un instant du groupe dont elle fait partie, pour l'y associer de nouveau par le jugement dont le mot *est* devient le signe déterminatif. Tant que le mode est perçu ainsi en concret avec la substance à laquelle il est inhérent, il participe à toute la réalité de cette substance; mais lorsqu'il en est tout à fait séparé, abstrait par le signe qui prend la forme substantive, il devient un sujet artificiel ou purement logique, qui n'a alors aucune valeur hors

de son signe, et toutes les propositions dans lesquelles il entre comme antécédent tiennent de sa nature, et sont comme lui factices et de plus contingentes.

Les attributs essentiels, séparés de ce que nous appelons la substance, et substantifiés eux-mêmes dans le langage, peuvent bien être aussi considérés comme des sujets logiques; mais parce qu'ils font nécessairement partie de l'essence du sujet, ou qu'ils la renferment encore, même dans leur état d'abstraction, les jugements dont ils sont les antécédents conservent le caractère de nécessité et d'universalité qui appartient à cette essence ou à ses dérivés immédiats. Ainsi tout ce que nous jugeons ou affirmons de l'étendue abstraite s'applique à l'étendue concrète, ou au sujet réel à qui appartient cet attribut, et les relations aperçues entre les diverses formes de cet abstrait sont généralement et universellement vraies. Au contraire, ce que nous pouvons affirmer d'un mode abstrait de sa substance n'a aucune réalité hors de nous, et est toujours particulier et contingent comme mode variable de notre sensibilité.

Tout mode, abstrait d'un objet individuel et revêtu d'un signe permanent, se transforme immédiatement en une idée générale, par suite de comparaisons faites entre les divers objets qui renferment le même mode. Son signe s'étend à tous les objets qui sont censés avoir entre eux ce rapport commun d'analogie ou de ressemblance. Ainsi le *rouge* devient le nom commun de tous les objets qui présentent les

nuances de cette couleur, quoiqu'elle soit susceptible de varier en intensité dans chacun d'eux. Il est bien évident ici que le rapport de ressemblance a tout son fondement dans les dispositions de notre sensibilité et peut varier avec elles; qu'il n'a donc rien de constant, de nécessaire ou qui soit fondé sur l'existence de l'objet.

Ce que nous disons d'un seul mode abstrait s'applique de même à toutes ces collections artificielles qui constituent nos idées de genres, de classes et d'espèces, sous lesquelles viennent se ranger les phénomènes, ou les objets de nos connaissances expérimentales. Les caractères de ces idées générales ne peuvent être autres que ceux de leurs éléments. Elles sont donc artificielles comme eux. Tout ce qui est affirmé de ces idées ne l'est que d'une manière hypothétique, et sous la condition que les ressemblances aperçues entre les individus du genre existent réellement; mais ces rapports de ressemblance, qui dépendent de la nature des modifications sensibles comparées, peuvent bien n'avoir pas plus de fixité que ces modifications; et si l'organisation ou simplement les dispositions venaient à changer, ces ressemblances apparentes qui ont déterminé la formation d'un genre ou d'une espèce n'auraient plus lieu et l'idée générale s'évanouirait.

Les termes qui expriment des idées de genre sont des sujets logiques de nos propositions générales, comme les objets de nos idées individuelles sont les sujets réels de propositions particulières. Ici, toutes les attributions se font à une essence ou à une force con-

çue comme réelle et seule permanente ; là, tous les jugements ne portent que sur un signe, qui fait tout le lien des éléments unis dans le même groupe artificiel. Ce signe fait toute la permanence de l'idée qu'il exprime, et, en le prenant pour sujet des affirmations successives, nous supposons, dans sa signification, une sorte de réalité permanente, qui correspond à celle de l'essence du sujet commun des attributs. De plus on doit altérer plus ou moins les qualités que l'on considère pour les unir à d'autres modes abstraits de sujets différents, et les revêtir d'un même signe. On suppose qu'il y a non-seulement ressemblance mais identité parfaite entre ces modes aperçus dans les objets comparés, ou que c'est le même mode qui se retrouve dans tous. C'est là une supposition gratuite, précipitée, irréfléchie, établie pour la commodité du langage, mais que la nature n'avoue pas.

On forme par exemple, l'idée générale abstraite exprimée par le mot *animal*, en abstrayant des divers êtres organisés, vivants, que l'on compare, un certain nombre de propriétés ou de qualités, qui sont censées leur être communes, telles que celles de sentir ou de se mouvoir par une force propre, de se nourrir, de croître, etc. Pour cela, il faut supposer que les facultés sensitives et motrices (je ne parle que de celles-là comme étant les principales) sont les mêmes au fond dans toutes les espèces et les individus du genre. En vertu de cette supposition, la même idée générale ou le même signe, *animal*, s'applique à l'homme et au lion par exemple, en tant

que ces deux êtres réunissent toutes les qualités communes qui ont été artificiellement groupées sous un tel signe, et en faisant abstraction de toutes les particularités qui les distinguent.

De là cette sorte d'équation logique : ***l'homme est animal, le lion est animal***, qui entraîne celle-ci : ***il y a égalité, ou identité, entre une partie de l'idée de l'homme et une partie de l'idée du lion,*** exprimée par le même signe, comme il y a égalité ou identité entre les deux collections $7 + 2$ et $5 + 4$, parce qu'elles vont se résoudre l'une et l'autre dans la même idée totale exprimée par le signe 9. Mais l'équation, qui est réelle quand il ne s'agit que de comparer des éléments homogènes sous le rapport du nombre ou de l'extension de l'idée, est arbitraire, et même illusoire, quand il s'agit de rapports de ressemblance entre des qualités intensives qui varient nécessairement d'un individu à l'autre.

Pour le mieux comprendre empruntons un instant les abréviations de l'algèbre; exprimons les qualités ou les modes abstraits de l'idée d'homme, comme la sensation, le mouvement, etc., par les lettres initiales s, m, n, p, q et réunissons leur collection sous cette forme :

$$s + m + n + p + q + \ldots\ldots = A.$$

En comparant l'homme au lion, nous trouvons que celui-ci réunit certaines qualités que nous jugeons ressembler à celles dont la collection est exprimée par le signe A. Quelque analogie apparente qu'il y ait entre ces qualités de nature diverse, elles ne sont sûrement pas identiques. Nous devrions donc nous

borner à représententer leur ressemblance par des signes analogues, en faisant, comme dans la collection des modes semblables abstraits de l'idée de l'homme,

$$s' + m' + n' + p' + q' \ldots\ldots = A'$$

Mais cette analogie ne suffit pas; elle multiplierait infiniment les signes du langage, altèrerait la symétrie de nos formules et la généralité de nos conclusions (1). Nous effaçons donc les signes caractéristiques des rapports de ressemblance pour leur substituer une identité absolue en faisant :

$$s + m + n + p + q = s' + m' + n' + p' + q'$$

Et par suite $A = A'$.

Nous concluons ensuite l'identité des idées de celle des signes. Nous ne songeons plus en aucune manière aux idées, et le terme général fait tout l'objet de notre pensée, dans les jugements ou les raisonnements dont il devient le sujet. Nous érigeons en principe que tout ce qui peut être vrai universellement d'un certain terme général, l'est par cela même implicitement ou explicitement de tous les individus que l'on peut désigner par ce terme. Ce principe devient un axiome dont toutes les conclusions de nos syllogismes ne sont que des cas parti-

---

(1) Nous pourrions déduire de ce que nous disons ici, l'impossibilité d'une langue universelle ou spécieuse générale, telle que Leibnitz l'avait conçue, langue universelle.qui remplirait, à l'égard du système général de nos idées mixtes de toute espèce, les fonctions que l'algèbre remplit à l'égard de nos idées de quantité. Cette langue serait vraiment *spécieuse* , c'est-à-dire trompeuse ; en ce qu'elle confondrait nécessairement les rapports de ressemblance plus ou moins éloignés, avec de véritables égalités ou identités, qui seraient faussement conclues de l'identité du signe.

culiers. En effet, en appliquant à l'individu ce qui convient au genre, nous ne faisons que reproduire sous diverses formes et avec des signes différents cette équation : X (terme général) = A (attribut du genre, ou l'une des idées qui y sont comprises). Or Z (terme particulier de l'espèce ou de l'individu) = X; donc Z = A.

L'application constante de cet axiome général dans les habitudes du langage, contribue à nous cacher les exceptions, tend ainsi à ramener tous les procédés de ce que l'on appelle raisonnement à ceux de l'algèbre et les transforme ainsi en un pur mécanisme. Mais si le principe du syllogisme était en effet sans exception, le raisonnement ne serait plus un procédé intellectuel, ou du moins n'aurait pas d'autre base que celui de la généralisation fondé lui-même sur l'artifice des signes ; l'art de raisonner, comme l'a dit Condillac, et comme on l'a répété depuis, ne serait autre que celui de parler.

Il résulte de ce que nous avons dit ci-dessus que cette assimilation est tout à fait illusoire et qu'elle n'a d'autre fondement que cette supposition, adoptée sans examen suffisant, que toutes nos idées abstraites sont les produits d'une généralisation plus ou moins arbitraire. La généralisation n'a pour base que les signes du langage, dans lesquels nous ne pouvons jamais voir que les résultats de nos propres conventions. Elle repose sur une hypothèse particulière, dont nous venons de montrer le vide, savoir la substitution du rapport d'identité au rapport de la ressemblance, et le transport aux qualités intensives,

du signe d'une égalité qui n'a lieu qu'entre les quantités numériques ou extensives. Si tout se réduit pour nous à généraliser sur des rapports de ressemblance, aperçus entre les choses ou les idées, il suit bien que tout se réduit aussi à l'artifice des signes. Mais alors il ne s'agit plus que des vérités conditionnelles et nullement de vérité absolue : nous devons renoncer à atteindre par le raisonnement aucune espèce de réalité ; il faut nous renfermer dans l'enceinte des rapports qu'ont entre elles nos modifications et nos idées, et ne jamais prétendre à connaître les véritables relations qui sont entre les êtres, les causes et les forces de la nature.

La question vraiment fondamentale dans le sujet qui nous occupe consiste donc toujours à savoir si les idées abstraites, telles que le *moi*, la *substance*, la *cause* ou la *force*, l'*un*, le *même* ; idées qui sont, comme l'a dit Leibnitz, les véritables objets de nos raisonnements, et sans lesquels il ne pourrait y avoir aucun raisonnement proprement dit ; si ces idées abstraites, dis-je, ne sont que des produits d'une généralisation arbitraire, ou des idées artificielles comme celles des classes *animal*, *plante*, *minéral*, enfin de purs signes, ou de simples catégories, sous lesquelles nous rangeons les phénomènes sans conséquence pour leur réalité. La question est de savoir si de telles idées se trouvent placées à l'extrémité de la chaîne de la science, ou si elles ne sont pas plutôt données à l'entrée même de la connaissance.

APPENDICE II.

DE L'ANALYSE DES IDÉES.

Quand je dis que l'analyse d'une idée générale consiste dans une suite de jugements, dont aucun n'emporte avec lui le sentiment d'une liaison nécessaire, on pourrait m'objecter la constance des lois de la nature, toujours présente à notre pensée, et qui communique un caractère si remarquable de fixité aux classifications des phénomènes. Mais il faut bien remarquer que cette idée d'une constance dans les lois de la nature est toute fondée sur la notion de causalité, et n'est qu'une application de ce principe, que dans tout ce qui arrive, dans tout ce qui se suit régulièrement, il y a une cause permanente de l'événement, ou de la succession régulière des phénomènes, cause bien distincte de chacun des phénomènes en particulier. Or, un tel principe est une de ces notions premières, qui ne comportent aucune analyse, que nous ne faisons point comme nous faisons nos idées de classes ou d'espèces, mais que nous trouvons au dedans de nous, et que nous appliquons aux phénomènes ; il est donc en dehors des idées générales dont nous parlons.

En second lieu l'expérience confirme chaque jour

que les classifications, ou les systèmes dont se composent les sciences naturelles, sont fondées le plus souvent sur des rapports de ressemblance variables que d'autres expériences démentent, ou sur la supposition d'une constance ou d'une uniformité qui n'est que dans nos idées et non point dans la nature. La nature ne nous manifeste ses lois vraiment constantes que dans les relations de ces notions premières et régulatrices de l'espace, du temps, du mouvement, relations qui sont une conséquence nécessaire de l'existence des choses, et que notre esprit déduit de cette existence même, sans avoir besoin de recourir à une suite d'expériences.

J'ai comparé l'analyse des notions générales avec celle des idées individuelles ; mais on a dû voir que s'il y a une parfaite ressemblance dans l'ordre des jugements qui s'appuient sur l'essence réelle d'une part, et le signe qui en tient la place, d'autre part, il y a une différence très-réelle dans la matière même de ces jugements, dans les qualités ou modes attribués au sujet réel ou logique.

L'analyse d'une idée individuelle procède toujours du composé au simple, du sensible à l'intellectuel ; elle s'arrête là où il n'y a plus rien de sensible ou de composé et là où finit l'expérience extérieure. L'analyse d'une notion générale procède en allant du simple au composé, de l'intellectuel au sensible. Celle-ci ressemble à l'opération par laquelle on ajoute successivement des quantités les unes aux autres pour en composer une somme ; l'autre ressemble à l'opération inverse par laquelle on soustrait d'une

quantité donnée une autre quantité dont on veut connaître la différence.

Mais si l'on compare ce prétendu simple d'une notion générale au prétendu composé de l'idée individuelle, on verra peut-être qu'ils diffèrent moins qu'on est enclin à le penser d'abord. Les différents modes ou qualités, que nos sens externes ajoutent à l'essence d'un individu, ou aux attributs qui constituent l'être individuel, lui sont ajoutés du dehors, par une suite de jugements qui ont pour sujet simple cette essence ou l'un de ses attributs. Dans ce qu'elle a d'essentiel ou de propre, cette idée nous est donnée dans le fait primitif de son existence ; nous ne la faisons pas, et l'expérience ne fait que grossir ce premier fond donné, en y ajoutant des éléments de différentes espèces. De là vient que l'analyse n'a pour objet que de distinguer les uns des autres ces modes surajoutés par l'expérience, et qu'elle s'arrête aux attributs.

L'idée particulière de *Paul* est formée de tout l'ensemble des qualités ou propriétés qui constituent cet individu. Pour en faire l'idée de l'espèce *homme*, il faut en soustraire plusieurs images accidentelles comme grand ou petit, jeune ou vieux, etc. ; pour en faire l'idée du genre *animal*, il faut encore en soustraire des qualités communes à l'espèce, comme celle d'une certaine forme corporelle, de certaines facultés intellectuelles, pour ne retenir que celle du mouvement spontané, de la nutrition et de l'accroissement.

En procédant par retranchements successifs, on

parvient ainsi successivement aux idées de plante, corps organisé, corps inorganique, étendue, résistance, être.

Il y a plusieurs choses à considérer dans cette marche ou ce progrès de généralisation successive, depuis l'idée de tel individu particulier jusqu'à celle du genre le plus élevé, comme on dit ordinairement :

1° On peut observer que plus le nombre des modes abstraits, comparés dans divers individus, est petit, plus le genre s'élève, plus est grand le nombre des espèces ou des individus compris sous ce genre auquel le même terme générique peut s'appliquer. En empruntant le langage de l'école je dirai : plus l'idée générale a d'*extension*, moins elle a de *compréhension;* celle-là est en raison inverse de celle-ci (1).

2° En prenant l'idée de substance pour celle du genre le plus élevé, et la considérant sous le rapport de compréhension, cette idée ne serait donc plus susceptible de résolution ultérieure; elle se

(1) Au lieu de dire : *Tout homme est animal,* il faudrait dire dans le langage d'Aristote : *L'animal est compris dans l'homme.* La première manière de s'énoncer regarde plutôt les individus, comme dit Leibnitz ; la seconde a plus d'égard aux idées ou aux universaux. Il est bien vrai que le terme animal comprend plus d'individus que celui d'homme, mais celui d'homme comprend plus d'idées, plus de *formalités;* l'un a plus d'exemples, l'autre plus de réalité ; l'un a plus d'*extension*, l'autre plus d'*intension.* Aussi peut-on dire vraiment que toute la doctrine syllogistique pourrait être démontrée par la théorie du contenant et du contenu, qui diffère de celle du tout et de la partie. Le tout excède toujours la partie, mais le contenant et le contenu sont quelquefois égaux comme il arrive dans les propositions réciproques.

trouverait au sommet de nos connaissances comme la pointe de la pyramide. Au contraire, en la prenant sous le rapport de son extension, comme elle embrasse et comprend tout, il n'y a pas d'idée qui soit plus susceptible d'analyse, puisqu'en nous rendant compte de la manière dont nous y sommes parvenus, nous pourrons en déduire successivement les notions ou idées individuelles, dont les ressemblances génériques ou spécifiques ont conduit à sa formation.

3° Mais il faut bien remarquer qu'ici le mot analyse a deux sens différents qui sont trop souvent confondus.

Cette opération de l'esprit qui consiste à rétrograder du genre aux individus peut être appelée analyse, en tant qu'on la considère comme ayant pour objet de faire une énumération plus ou moins exacte ou détaillée de toutes les idées spécifiques ou individuelles, dont la notion générale exprime les rapports de ressemblance; car sous ce point de vue, l'analyse appliquée à une notion générale est à peu près la même que celle qui s'applique à une idée particulière, pour en connaître ou énumérer les éléments. Mais ces éléments sont des idées de modes ou de qualités sensibles, quand il s'agit d'une idée individuelle; ce sont des rapports de ressemblance quand il s'agit d'une notion générale.

De même que le nombre des modes ou qualités qui composent une idée individuelle est le plus grand dans l'idée totale qui sert de point de départ à l'analyse, et diminue toujours jusqu'à ce qu'on arrive

à l'idée simple de l'essence ou de l'existence de cet individu ; ainsi le nombre des termes des rappports de ressemblance est le plus grand dans le plus haut genre d'où part cette analyse ; et il est le plus petit dans l'espèce la plus basse, jusqu'à l'individu qui ne ressemble qu'à lui-même.

4° Mais si l'on a égard à la compréhension ou à la qualité, et non pas seulement au nombre des éléments constitutifs, alors il n'y aura aucune parité à établir entre les deux séries d'opérations ou de jugements. L'une consiste non-seulement à énumérer les éléments dont se forme une idée individuelle, mais de plus à constater la nature ou l'espèce de ces éléments ; et l'autre consiste simplement à énumérer les idées spécifiques ou individuelles entre lesquelles existent tels rapports de ressemblance. Alors aussi la notion du dernier genre se refuse à toute analyse de décomposition, puisqu'elle est absolument simple en elle-même, on ne peut rien en déduire, et il faudra y ajouter d'abord une qualité sensible, puis une autre et ainsi de suite, pour arriver enfin à l'idée de quelque individu.

Ce sera donc par une véritable synthèse qu'on étendra la compréhension de l'idée générale, en la rendant toujours moins générale, ou en ôtant à son extension. Ainsi le procédé par lequel on revient du genre à l'individu est le même que celui par lequel on composera nos idées individuelles, en partant de l'attribut le plus simple ; et celui par lequel on s'élève de l'individu au genre est le même que celui qui décompose.

5° Le dernier terme simple dans l'analyse de décomposition d'une idée individuelle, est le premier et le plus composé dans la résolution d'une notion générale dans ses éléments et *vice versâ*. Il y a donc là deux manières bien opposées d'entendre le simple et le composé, et l'on peut voir par la lecture des ouvrages des métaphysiciens combien cette opposition de points de vue sous les mêmes signes a occasionné de mécomptes et de discussions sur la nature des idées abstraites, sur les véritables fonctions de l'analyse et de la synthèse.

Pour appliquer la même espèce d'analyse aux idées individuelles et aux idées générales, il faut avoir égard à la compréhension de ces dernières, c'est-à-dire à la nature, à la qualité des éléments constitutifs, et non pas seulement à la quantité des espèces ou des individus, ou au nombre des rapports de ressemblance que ces notions embrassent. En appliquant l'analyse de décomposition aux idées générales, considérées sous ce dernier point de vue, il n'y a plus d'équivoque sur le procédé de l'esprit qui consiste à abstraire et à généraliser, et l'analyse commençant toujours par l'idée particulière la plus composée ira toujours de l'individu à l'espèce, de l'espèce à la classe, et de celle-ci au genre le plus élevé où elle s'arrête comme au simple indécomposable.

Il semble d'abord que le procédé d'analyse appliqué à la décomposition d'une même idée individuelle ne diffère pas de celui de la généralisation, ou du moins que l'un se fonde sur l'autre; mais ils

diffèrent essentiellement l'un de l'autre et peuvent même se nuire ou s'exclure. Rien, en effet, n'empêche plus l'attention de se fixer sur une même idée, pour y démêler tout ce qui y est compris, que le rapprochement d'autres idées analogues auxquelles on cherche toujours à la comparer pour trouver des ressemblances (1). Le point de vue sous lequel il faut considérer un individu, pour le faire entrer dans une certaine classe, diffère absolument de celui sous lequel il faudrait le considérer pour le connaître en lui-même, pour constater la nature ou le caractère de ses divers éléments. S'agit-il par exemple de rapporter l'idée spécifique d'homme à la classe d'animal, on ne considèrera les qualités de l'homme que dans leur rapport de ressemblance avec celles qui sont propres à toutes les espèces d'êtres vivants. Ce seront, par exemple, les caractères de sensibilité ou de motilité animale qui occuperont l'attention ; on négligera les caractères propres de ces facultés telles

(1). Nous avons déjà remarqué la pente naturelle qui entraîne l'esprit humain à chercher et à trouver partout des rapports de ressemblance. C'est par une suite de ce penchant que la plupart des hommes qui cultivent leurs facultés ont une prédilection marquée pour les sciences naturelles qui reposent sur les classifications, telles que la botanique, la minéralogie, et qu'il en est si peu qui s'adonnent par goût aux sciences de réflexion et de pur raisonnement. Il est bien remarquable que ces deux sortes de cultures s'excluent l'une, l'autre, et que l'habitude de procéder par classification d'idées peut détruire la réflexion, comme l'habitude de la réflexion éloigne l'esprit de ces sciences de mémoire qui reposent sur des classifications. Ce qu'il y a de certain, c'est que je n'ai guère connu de métaphysicien, ou de géomètre, qui eût du goût pour les sciences dont il s'agit. Je ne veux point conclure de là qu'elles ne soient très-utiles et très-estimables, mais seulement que les facultés qu'elles mettent en jeu sont d'un tout autre ordre que celles que j'appelle réflexion et raison.

qu'elles sont dans un être actif, qui pense et agit en même temps qu'il sent. Précisément parce qu'on veut que l'homme appartienne à la classe animal, on méconnaîtra ce qui le constitue homme.

Combien cette espèce de connaissance que requiert la généralisation même la plus exacte et la mieux fondée n'est-elle pas différente de celle qui s'attache à un seul objet d'étude pour en connaître toutes les propriétés ! Combien l'habitude de s'attacher aux ressemblances ne doit-elle pas détruire ce tact profond qui démêle les différentes sortes d'éléments qui entrent dans une même idée ! En examinant un objet sous les rapports de ressemblance qui l'unissent à plusieurs autres, et le font appartenir à une certaine classe, on doit laisser à l'écart toutes ses qualités ou propriétés différentielles.

RÉSUMÉ DE L'OUVRAGE

FAIT PAR L'ÉDITEUR.

AVERTISSEMENT.

Ce résumé a pour but de mettre sommairement sous les yeux du lecteur, les traits principaux de la théorie contenue dans l'*Essai*, mais non de servir de table à l'ouvrage. Je me suis donc permis de modifier quelquefois l'ordre de l'exposition des idées, lorsque des changements m'ont paru justifiés dans l'intérêt de la clarté ou dans celui de la brièveté. Il est facile, du reste, de se rendre compte de la nature de ces transpositions, en comparant la table des matières de l'*Essai*, avec la série des titres placés en tête des divisions du résumé.

RÉSUMÉ.

INTRODUCTION.

OBJET DE LA SCIENCE. — MÉTHODE.

Tous les philosophes se servent d'un instrument commun, le raisonnement. La divergence des systèmes s'explique bien moins par des erreurs de logique, que par la diversité des points de départ. Si l'on pouvait déterminer le point de départ réel de toute connaissance, la base de la science vraie serait établie.

La philosophie ne doit pas partir d'une *notion* mais d'un *fait*. Si elle se place dès l'entrée, en dehors de toute expérience tant interne qu'externe, elle n'a aucune base dans la réalité et ne peut aboutir qu'à des constructions idéales, sans autre valeur que la valeur purement conventionnelle qui résulte de l'enchaînement régulier de leurs diverses parties. La question fondamentale est donc de déterminer le *fait primitif* de la connaissance, car c'est de ce fait que la science doit partir (1).

(1) Pour bien entendre la théorie de l'*Essai*, il importe de remarquer que le primitif dont il est question est toujours le primitif dans l'ordre de la connaissance, et non le primitif soit dans l'ordre du temps, soit dans l'ordre de la réalité absolue.

Un fait suppose un *sujet* qui connaît et un *objet* connu, et renferme ainsi une dualité. La sensation, avec laquelle s'identifie la statue de Condillac, est bien un fait pour l'observateur, mais n'en est pas un pour la statue, puisque le premier terme, le sujet, fait défaut : la statue ne peut rien connaître aussi longtemps qu'elle n'existe pas pour elle-même.

L'existence personnelle étant la condition nécessaire de toute connaissance, le *moi* est le fait vraiment primitif.

Il ne faut pas en demander de preuve ; s'il pouvait être prouvé il ne serait pas primitif. Il ne comporte aucune représentation extérieure ; c'est un fait de *sens intime ;* mais il jouit d'une espèce de clarté particulière qui ne laisse rien à désirer.

Le *moi* se joint à toute impression ou modification perçue, mais en se distinguant toujours, et ne s'identifiant avec aucun des modes transitoires qu'il perçoit. Déterminer, s'il est possible, sa nature et sa condition permanente, ce sera déterminer l'élément qui constitue l'esprit humain, indépendamment de toute circonstance accidentelle, le sujet, abstraction faite de tout objet.

Dans l'origine de toute connaissance, la science doit chercher l'origine des notions universelles et nécessaires telles que la *substance*, la *cause*, etc. L'universalité et la nécessité de ces notions s'expliquent déjà par cela seul qu'elles sont inséparables de l'existence du sujet pensant ; mais cette existence sentie est seule primitive, les notions sont dérivées.

Le *moi*, avec les notions qui peuvent s'y rattacher immédiatement, ne constitue pas seul, le mode total de notre existence actuelle, puisqu'il s'unit incessamment à des impressions diverses qui proviennent du dehors. Si, après avoir déterminé l'élément constitutif du sujet isolé, on peut déterminer encore ce que sont les impressions séparées du *moi*, ou à l'état pur, et noter leur caractère spécifique, on sera remonté en même temps aux vrais principes de la philosophie, et aux facteurs réels dont la nature humaine est le produit.

Les impressions à l'état pur (tout ce qui dans les faits de la nature humaine reconnaît une source autre que le *moi*) seront désignées par le titre général d'*affections*.

L'idée de la science se trouve ainsi déterminée; sa tâche sera accomplie lorsqu'elle aura :

1° Déterminé le mode et les conditions d'existence du *moi* pur, et rattaché à ce fait primitif les notions nécessaires, qui constituent l'élément permanent de notre nature intellectuelle.

2° Déterminé la nature et les caractères des *affections*, sans *moi*, et expliqué par les combinaisons diverses du *moi* et des affections, la totalité des faits tels qu'ils résultent de l'observation.

Bacon a divisé la psychologie en :

Science de l'âme ou de sa substance;

Science de ses facultés;

Science de l'objet et de l'emploi de ces mêmes facultés.

L'idéologie restreint arbitrairement les recherches

au troisième de ces titres. Les facultés peuvent être étudiées directement, dans leur nature propre, s'il est vrai qu'elles s'identifient avec le fait primitif donné à la conscience, qu'elles ne soient que ce fait lui-même, considéré dans ses diverses applications, ou les diverses manifestations du *moi*.

Mais le *moi* n'est pas l'*âme substance*. L'âme substance est une notion, ce n'est pas une donnée immédiate de la conscience. Le *moi* est donné à lui-même comme le sujet individuel de toute connaissance; l'âme, terme et objet de la connaissance, en tant qu'existence absolue, ne peut se confondre avec le sujet. *Exister pour soi* ce n'est pas *être une chose en soi*.

Pour que l'âme substance fût une donnée immédiate et primitive, il faudrait que dans le fait de conscience, la pensée se rencontrât avec le caractère d'un attribut rapporté à une substance, ce qui n'est pas. Le sens intime manifeste bien une dualité, mais une dualité d'une autre nature que celle de la substance et de l'attribut.

Tout ce que l'individu vérifie en lui-même y est à titre de fait; et la lumière de la conscience est la limite de ses assertions certaines. Dès qu'on prend pour objet de ses affirmations le sujet pensant, considéré dans l'absolu, et hors du fait de conscience, ces affirmations n'ont plus de *criterium*, et rien ne limite, pour la pensée, le champ indéfini des hypothèses.

L'objet propre de la psychologie est le second titre de la division de Bacon : l'étude des facultés con-

sidérées en elles-mêmes, telles qu'elles se manifestent immédiatement au sens intime. Les spéculations *a priori* sur la nature absolue de l'âme sortent de ses limites; les considérations sur l'objet et l'emploi des facultés y rentrent à titre d'applications.

On entrevoit, en partant de ces bases, un moyen de concilier les systèmes opposés des philosophes. Leur dissentiment principal consiste en ce que les uns veulent que les notions universelles soient *innées*, *a priori*, tandis que les autres prétendent trouver leur origine dans les procédés de l'abstraction et de la généralisation, appliqués à l'observation extérieure.

Il faut accorder aux premiers que ces notions diffèrent absolument des abstractions sensibles réalisées, mais établir, contrairement à leur point de vue, qu'elles ne sont pas innées, puisqu'elles dépendent d'un premier fait, le fait de l'existence personnelle.

Il faut accorder aux seconds que ces notions dépendent de l'expérience, mais d'une expérience intérieure qui diffère absolument de l'observation extérieure et sensible.

La détermination du véritable objet de la science fixe les règles de la méthode.

Le *moi* se connaît par une vue interne qui s'éclaire elle-même, par un sens supérieur, juge naturel de tous les autres : le *sens intime* ou la *réflexion*. Cette connaissance est une connaissance *intérieure*, une connaissance *de fait*, une connaissance *subjective*, enfin une connaissance *immédiate*. Les écarts de méthode tiennent à l'oubli d'un ou de plusieurs de ces caractères. Si on ne sait pas appliquer au vrai prin-

cipe de la science son sens spécial, on le manque et on ne fait plus que de vaines hypothèses.

1. Hobbes, Gassendi et les philosophes de la même école méconnaissent presque toutes les conditions sous lesquelles nous est donné le fait primitif. Ils nient, en particulier, la possibilité d'une connaissance intérieure, n'admettent d'autres idées que des *images*. Vouloir imaginer le *moi* est une prétention analogue à celle d'un aveugle qui voudrait entendre ou toucher les couleurs ; c'est méconnaître absolument l'emploi et les limites de chaque faculté. Dès que la clarté de l'imagination est seule admise, et la clarté de la réflexion méconnue, la psychologie est impossible.

Ce n'est qu'en violant toutes les règles de la saine méthode, et en méconnaissant la nature de chaque ordre de connaissances que l'on peut chercher, dans des jeux de fibres, dans des phénomènes mécaniques ou physiques, qui se représentent aux sens et à l'imagination, l'explication de faits intérieurs qui ne sauraient en aucune manière s'objectiver ou se représenter au dehors.

2. Les philosophes qui, partant de l'absolu, veulent dériver le *réel* du *possible* (Leibnitz et l'école Allemande), méconnaissent le caractère de fait de la connaissance primitive. Leurs systèmes peuvent être admirables, par l'enchaînement rigoureux des propositions, mais ces systèmes, en raison de leur base, n'ont jamais qu'une valeur logique et conventionnelle, et peuvent conduire à des conséquences qui se trouvent en contradiction manifeste avec les données immédiatement certaines de l'expérience.

3. La subjectivité du fait primitif est méconnue par Descartes et par tous ceux qui considèrent l'âme substance comme une donnée première de la conscience. Ils confondent le mode de connaissance du sujet avec le mode de connaissance de l'objet, une réalité manifestée à la réflexion avec un principe de raison.

4. Une connaissance immédiate ne peut donner lieu aux procédés de la méthode de Bacon.

Suivant cette méthode, à laquelle les sciences de la nature doivent leurs progrès, on va du particulier au général, et les notions les plus universelles se placent à la fin de la science comme son couronnement. Suivant la méthode du sens intime, au contraire, les notions, rattachées à un fait individuel et primitif prennent place à la base de toute connaissance.

La philosophie de l'expérience, fidèle à son point de vue, appelle *facultés* certains titres nominaux, dont le nombre est arbitraire, et qui ne sont que des effets généralisés. On est conduit par là à identifier sous le même terme, des faits absolument hétérogènes, à nommer également *association des idées* des agrégations spontanées et passives d'images, et des chaînes régulières de pensées, fruit de l'activité de l'intelligence, à appeler *abstractions* tantôt des idées générales collectives, tantôt des notions simples individuelles, etc. La philosophie du sens intime, au contraire, détermine les facultés comme des puissances réelles, connues immédiatement en elles-mêmes, et non dans les résultats de leur exercice seulement.

Le sens intime est l'instrument unique de la *psychologie pure* ou d'une étude bornée au fait primitif, et à tout ce qui s'y rattache exclusivement. Mais la *psychologie mixte* qui étudie la nature humaine dans la totalité de ses modes doit tenir compte de l'élément des *affections* ou impressions organiques.

Les affections peuvent être étudiées dans l'organisation, et le jeu des instruments sensitifs et moteurs qui concourent à leur production.

La physiologie peut donc intervenir dans l'étude complète de l'homme, mais il importe d'en limiter l'emploi aux faits particuliers qui sont de son ressort et de ne jamais confondre les résultats de cette étude extérieure avec les données internes de la réflexion.

Le *Nosce te ipsum* est un précepte d'application difficile, car nous sommes incessamment attirés hors de nous-mêmes, mais l'avenir de la science dépend de sa stricte observation.

Lorsque le *moi*, fait primitif, principe générateur de la connaissance, aura été défini dans ses éléments, et distingué de toutes les combinaisons dont il fait partie, l'élément extérieur et objectif de toutes nos perceptions et modifications sera pareillement déterminé. La science, au lieu de rouler sur de vaines abstractions, possèdera les éléments réels de notre nature et subira une transformation analogue à celle qu'amena pour la chimie la découverte de Lavoisier.

PREMIÈRE PARTIE.

ANALYSE DES FAITS PRIMITIFS DU SENS INTIME.

I

Détermination du fait primitif.

Les tentatives qui ont pour but d'identifier le *moi* et ce qui n'est pas le *moi*, sont absolument vaines : l'*unitarisme* est condamné par le témoignage immédiat du sens intime. Aussi la plupart des philosophes ont distingué deux éléments dans toute connaissance : une *forme* et une *matière*.

Cette distinction est nécessaire ; mais, pour être solidement basée, il faut qu'elle donne pour éléments des modes réels et non pas de purs abstraits. La pensée substantielle de Descartes, séparée de toute représentation, l'aperception de Leibnitz, séparée de tout mode particulier, les formes de Kant, séparées de toute matière, peuvent être considérées comme de pures abstractions, puisque ces auteurs n'ouvrent aucune voie pour reconnaître dans des modes réels d'existence, les éléments qu'ils distinguent.

La question fondamentale sera résolue, ainsi qu'il a été déjà indiqué, si l'on démontre qu'il y a : d'une part, un fait réel qui constitue le *sujet* et renferme

l'origine de toutes les notions universelles ; et d'une autre part, une classe d'impressions sensibles, d'où la personnalité individuelle, et toutes les formes qui lui sont inhérentes se trouvent exclues. La première de ces thèses fait, à elle seule, l'objet de la première partie de cet ouvrage.

La sensation ne saurait en aucune manière être l'origine du *moi*. Toute sensation tend au contraire, par sa nature, à absorber la personnalité, et l'absorbe en effet lorsqu'elle acquiert un certain degré d'intensité. Des modes essentiellement variables et fugitifs ne sauraient d'ailleurs expliquer un fait identique et permanent.

Le sens intime bien consulté atteste que le sentiment d'existence personnelle s'identifie avec le sentiment d'un libre vouloir ou d'un *effort*.

L'effort, fait unique, renferme cependant deux termes distincts mais indivisibles : une force individuelle, déterminée par son rapport à une résistance immédiate (le corps propre), et une résistance qui n'est déterminée à son tour que par son rapport à la force. Tel est le mode réel et fondamental auquel toute la connaissance vient se rattacher, le véritable *fait primitif du sens intime*.

(Nature de l'effort.)

L'effort ne doit pas être confondu avec la *sensation musculaire*, considérée d'une manière générale, et indépendamment de sa cause. Cette sensation peut être produite par des agents extérieurs ; tandis que

le sens de l'effort n'est sous la dépendance d'aucun *stimulus* étranger, ne peut être mis en jeu que par la volonté, et ne se rapporte à aucune autre cause qu'à la force propre qui s'aperçoit immédiatement dans son exercice.

Le sens de l'effort, au point de vue physiologique, est circonscrit dans le système des muscles volontaires.

Le vouloir et son effet (motion active, sensation musculaire) sont indissolubles et constituent un même fait dans la donnée de conscience. La force et le mouvement, considérés isolément et d'une manière abstraite, ne sont plus déjà les éléments réels, et nécessairement en connexion du fait primitif (1).

Les deux termes de l'effort, par cela même que l'un n'est donné qu'avec l'autre et par l'autre, ne sont point successifs et séparés par un intervalle quelconque de temps.

Dès que le *moi* se distingue comme cause, de son effet, comme effort, du terme qui résiste, il a l'aperception interne de sa propre existence. Il se connaît donc indépendamment de toute connaissance de l'univers extérieur. Le fait primitif est une dualité tout interne, qui ne suppose aucune impression, aucune représentation intérieure (2). Cette dualité (effort et résistance, cause et effet), est absolument distincte, soit de la dualité du sujet et d'un objet ex-

(1) Voir édition Cousin, tome IV, pages 372, 374, 377, 378.

(2) Le deuxième appendice à l'*Examen des leçons de Laromiguière* (édition Cousin, tome IV, pages 291 à 299), est destiné à établir, contre M. Engel, que le sens de l'effort ne s'applique point primitivement à une résistance étrangère.

terne, soit de la dualité d'une substance et d'un attribut.

Le fait primitif est parfaitement évident pour la réflexion.

On le méconnaît précisément parce qu'il est le fait fondamental, parce que, étant la conscience même, il est voilé par l'habitude et disparaît sous les modifications variables auxquelles il sert de base.

On est conduit à le nier parce qu'on cherche à le constater au moyen de facultés hétérogènes. Leibnitz et Malebranche veulent soumettre à la raison, expliquer *a priori* ce qui est à la base de tout raisonnement et de toute explication. Hume demande à imaginer ce qui ne peut être manifesté qu'à un sens tout interne, à *prévoir* entre la volonté et le mouvement, un lien dont la nature n'est pas d'être prévu mais immédiatement senti. Avant d'admettre un fait, qui est à la base même de la science, il voudrait en connaître le *comment*.

On ne peut qu'altérer le fait primitif en voulant substituer des images ou des conceptions logiques à sa connaissance directe et immédiate (1).

(1) La détermination de la nature du fait primitif, ou de l'effort, a été l'objet très-spécial des méditations de M. de Biran, pendant la plus grande partie de sa carrière philosophique. Toutefois, on ne rencontre pas, à cet égard, dans ses écrits, toute la précision désirable. Le second terme de l'effort est désigné tantôt comme *mouvement* ou *motion active*, tantôt comme *sensation musculaire*, tantôt enfin comme *résistance*. Pour entrer dans les vues de l'auteur, il faut élaguer toute notion objective ou représentative du mouvement considéré dans l'espace externe, le fait de sens intime ne pouvant contenir un élément de cet ordre. Mais la sensation musculaire et la résistance présentent deux idées assez di-

(Origine de l'effort.)

Primitif dans l'ordre de la connaissance, l'effort n'est pas premier en date, dans le développement de la vie humaine. L'homme commence par exister à titre d'être purement sensitif, et la personnalité a une origine. La volonté, en effet, et le mouvement volontaire diffèrent absolument des besoins et des mouvements instinctifs, qui se confondent avec les premiers éléments de la vie.

L'être ***simple dans la vitalité*** présente d'abord des mouvements de pure réaction (instinctifs) provoqués par les excitations du dehors.

En vertu de l'effet que produit l'habitude sur tous les organes vivants, le centre moteur tend à répéter de lui-même les mouvements qu'il a fréquemment produits sous l'influence des causes extérieures. Il exerce une action initiale, lorsque la vivacité des affections diminue ; les mouvements cessent alors d'être instinctifs pour devenir ***spontanés*** (1).

La force hyperorganique sent les mouvements spontanés,« mais elle ne peut commencer à les sentir ainsi comme produits par son instrument immédiat, sans s'en approprier le pouvoir. Dès qu'elle sent ce pouvoir, elle l'exerce, en effectuant elle-même le

---

verses, la première se rapportant plus particulièrement à la notion de cause, la deuxième à la notion de force. Aussi le manque de précision que je signale ici semble-t-il se reproduire un peu plus loin, lorsqu'il est traité de ces deux notions dont l'identité ou la dissemblance ne sont pas suffisamment établies.

(1) Voir édition Cousin, tome II, pages 200 à 208.

mouvement. Dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort avec la résistance ; elle est cause pour elle-même, et relativement à l'effet qu'elle produit librement ; elle est *moi*. Ainsi commence la personnalité (1). »

La spontanéité est la condition du passage à la volonté proprement dite. Les mouvements purement instinctifs ne peuvent être voulus, parce qu'ils ne peuvent être connus en aucune manière, et que, s'il est vrai qu'on ne connaît qu'à condition de vouloir, il est vrai d'autre part qu'on ne peut vouloir sans connaître en quelque manière. « Si l'on paraît tourner ici dans un cercle vicieux, c'est que, faute d'avoir reconnu le fait vraiment primitif, on veut distinguer ou séparer deux actes qui se réduisent à un dans ce fait, et qu'on applique déjà la loi de succession ou, comme les Kantistes, la forme complète du temps, au premier terme de toute succession, à l'origine de tout temps. »

On peut citer à l'appui de l'origine assignée au fait primitif, les cas où nous sommes tirés du sommeil par des mouvements spontanés que le *moi* s'approprie. Cette appropriation constitue le réveil et nous offre un exemple du passage de l'état spontané à l'état volontaire.

L'enfant, dans son développement, offre la succession marquée des mouvements instinctifs d'abord, puis spontanés, et enfin volontaires.

L'animal passe de l'état d'instinct à l'état de spon-

(1) Les passages placés entre guillemets sont des citations du texte de M. de Biran.

tanéité. L'effort voulu est le privilége exclusif de l'homme.

(Connaissance du corps propre. — Espace interne.)

Le sentiment de l'effort suppose indivisiblement l'aperception d'un terme qui résiste, et c'est par opposition à ce terme multiple que le *moi* s'aperçoit un. Là se trouve primitivement l'origine de la notion d'étendue et du jugement d'extériorité.

L'étendue, objet immédiat de la perception interne, telle qu'elle résulte de l'effort musculaire, est, selon la définition de Leibnitz, la *continuité du résistant*. Il faut la distinguer de l'espace, en tant que l'espace se représente extérieurement pour les sens de la vue et du toucher. L'espace interne ne se prête, dans sa nature propre, à aucune espèce d'image ; il a le même genre de réalité que l'existence même du sujet, dont il est inséparable.

Le sujet de l'effort peut être considéré comme ayant primitivement l'aperception du continu résistant, sous la forme d'un tout, sans limites et sans distinction de parties. L'exercice répété du sens musculaire, appliqué aux diverses parties du système locomobile, en distingue les parties et les localise. Ainsi s'acquiert la connaissance du corps propre.

Les affections pures de la sensibilité ne donnent aucune idée de lieu. Ce n'est que par l'association de l'effort qu'une impression se localise.

L'idée de sensation qui suppose le lieu, n'est donc pas simple, comme l'a cru Locke.

La forme d'espace, née de l'effort, n'est pas inhérente à un mode quelconque de la sensibilité, comme l'a avancé Kant (1).

La connaissance du corps propre n'est pas innée, comme l'a soutenu l'école de Descartes, puisqu'elle a une origine dans le fait primitif; elle n'est pas non plus produite par une expérience extérieure, comme le veut Condillac, qui ne considère le corps propre que comme objet de représentation externe, méconnaît sa connaissance interne immédiate, et cherche dans la réplique de deux sensations passives ce qu'il faut chercher dans la réplique d'un effort et d'une résistance.

Hors de toute association avec le sens de l'effort, les impressions demeurent sans rapport à aucune existence, soit propre, soit étrangère.

La force et la résistance ont pour le sens intime une certitude égale, de sorte que, en supposant la pensée subsistant seule, tandis que le corps serait

(1) Ce reproche se reproduit plus d'une fois sous la plume de l'auteur. Ne repose-t-il pas sur l'assimilation illusoire de deux idées, exprimées par le même terme, mais toutefois fort distinctes? La sensibilité, telle que Kant la considère, est un moyen de connaissance. La sensibilité pure, au sens de Maine de Biran, est un mode étranger à toute connaissance. Les assertions que « la forme d'espace est inhérente à un mode quelconque de la sensibilité » et que « il y a des modes de la sensibilité étrangers à toute forme d'espace » ne sont pas contradictoires dès que les sujets dont on parle sont divers, bien qu'on se serve du même mot.

Cette remarque au reste n'a trait qu'à un détail; le fond de la polémique de M. de Biran contre Kant n'en subsiste pas moins. Ce qu'il reproche au philosophe allemand, c'est d'admettre que les formes ou notions sont innées, ou *a priori*, au lieu de rechercher leur origine dans un fait d'expérience intérieure.

anéanti, Descartes se met en opposition directe avec les données du fait primitif (1).

II

Dérivation des notions réflexives.

Avant le *moi* il n'y a pas de connaissance.

S'il suffit de regarder en soi-même pour acquérir les notions de substance, cause, force, etc., ces notions proviennent du *moi* et ont une origine puisque le *moi* lui-même en a une. Elles ne viennent pas de la sensation ; elles ne sont pas non plus passivement innées à l'âme, elles supposent un acte, le fait primitif.

Les notions s'appliquent hors des limites du sens intime ; mais il faut les saisir à leur source pour comprendre ce qu'elles deviennent sous l'empire d'autres facultés de de l'esprit.

(Force. — Substance.)

L'idée de *force* dérive immédiatement de la force individuelle qui constitue le sujet de l'effort.

L'idée de *substance* peut se rapporter au mode total de l'effort, qui demeure identique, au sein de toutes les variations de l'existence consciente, ou au

(1) Voir édition Cousin, tome II, page 131.

continu résistant, qui sert de lien à toutes les modifications sensibles. A la question : que reste-t-il d'un sujet quand on en a séparé toutes les qualités qui lui sont attribuées? il faut répondre : il reste le *moi* seul, sujet de toutes les attributions actives; ou la résistance nue, séparée des modifications passagères auxquelles elle donne une base fixe.

Toutefois, la notion de substance est plus particulièrement abstraite du continu résistant, aussi elle est conçue sous un rapport de passivité.

Il importe de se rappeler que la résistance primitive n'est point externe, et que partant, le vrai continu, type de l'idée de substance, ne peut pas être *imaginé*.

L'idée *subjective* de force est le principe de la psychologie.

L'idée *objective* de substance est le principe de la science de la nature (1).

(Cause.)

Le principe de causalité a son type originaire

(1) M. de Biran devait faire de la notion de substance l'objet d'un chapitre à part : le manuscrit porte la trace évidente de ce projet. Malheureusement ce chapitre s'est perdu ou n'a jamais été rédigé. Il en résulte que la pensée de l'auteur sur ce sujet capital, n'est pas exposée avec toute la précision désirable. On peut en juger en joignant au résumé de l'*Essai*, les indications suivantes recueillies dans d'autres écrits.

Souvent la substance est considérée comme étant naturellement entendue *sous raison de matière*. (Édition Cousin, tome IV, page 232 et *passim*.)

Ailleurs, et dans un point de vue analogue, la substance est la

dans le fait primitif de conscience, avec lequel il s'identifie.

Il ne faut le considérer ni comme une catégorie, une forme, une entité logique ; ni comme se confondant avec la succession des phénomènes, ou avec les lois qui ne sont que des faits généralisés. Les physiciens font d'inutiles efforts pour dissimuler le besoin de la causalité réelle qui survit, dans l'intelligence, à toutes leurs explications.

L'idée vraie de la cause s'altère, soit lorsqu'on veut la subordonner à l'imagination, soit lorsqu'on veut, comme l'ont fait les auteurs des systèmes des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie, la subordonner à la raison.

Les attaques du scepticisme consolident, à cet égard, la vérité contre laquelle elles sont dirigées. Hume est conduit à nier le fait primitif pour ne pas admettre le principe de causalité. Le fait étant rétabli, le principe est donc rétabli, par cela même (1).

---

notion de ce qui est susceptible d'être représenté sans l'être actuellement. (Idem, tome III, page 176.)

Ailleurs encore, elle est confondue, soit avec la cause, (Idem, tome III, pages 9 et 10; tome IV, page 210), soit avec la force virtuelle par opposition à la force actualisée. (Idem, tome II, page 363.)

Enfin, dans la dernière période de la vie de l'auteur, la notion de substance et la notion de force sont placées en opposition l'une avec l'autre. (Idem, tome III, pages 3 à 31.)

Ces indications diverses sont difficiles à concilier. Il faudrait en tout cas pour cela des explications qui font défaut.

(1) Voir, dans l'édition Cousin, les deux appendices de l'*Examen des leçons de philosophie de Laromiguière.*

On trouve (édition Cousin, tome IV, pages 352 et 397) la distinction de la cause efficiente et de la raison suffisante,

(Unité. — Identité.)

Le *moi* s'aperçoit constamment, dans l'effort, sous la même forme *une*. Là est le type de toute unité. Cette unité est transportée ensuite aux objets extérieurs que le *moi* revêt de ses formes propres.

Le *moi*, en raison de son unité, ne peut exercer qu'un seul acte aperceptif à la fois. Il amène ainsi la succession, dans les impressions simultanées de l'être sensitif.

L'*identité personnelle* est la conservation du même rapport entre le sujet et la résistance. La notion d'identité, comme celle de substance, se réfère également aux deux termes de l'effort, tandis que l'unité, comme la force, se rapporte plus particulièrement au sujet.

L'identité de l'âme substance est déduite de l'identité de conscience. Les questions soulevées par Locke et qui consistent à demander si la substance demeurant la même, la personne pourrait changer, ou l'inverse, sont insolubles, et par conséquent oiseuses.

(Liberté. — Nécessité.)

La sensation musculaire est le seul mode susceptible de devenir alternativement actif, dans le mouvement volontaire, et passif, dans le mouvement contraint. Là est le type exemplaire des idées de liberté et de nécessité.

L'idée de liberté, prise à sa source réelle, n'est

autre chose que le sentiment de notre pouvoir d'agir. Mettre la liberté en problème, c'est donc mettre en problème le sentiment de l'existence ou la réalité du *moi*.

La nécessité est une notion négative : elle n'existe que pour l'intelligence qui conçoit la liberté. Celui qui nie la liberté en a l'idée; il n'a et ne peut avoir cette idée que parce qu'il est libre. Il suffit donc, pour détruire la négation de la liberté, d'analyser les termes de cette négation même.

Les objections soulevées à ce sujet tiennent :

1° A la prédominance de l'élément passif, dans les conditions de notre nature : nous ne sommes actifs que par un seul sens, dans un seul mode fondamental.

2° A la confusion du *désir* avec la *volonté*. Descartes se rencontre ici, dans une commune erreur, avec l'école sensualiste. Le désir incline à l'action sans la nécessiter. On veut ce qu'on peut, on désire ce qu'on ne peut pas.

3° A ce qu'on pose la question dans l'absolu, comme l'ont fait les auteurs des théories des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie. Ces philosophes renversent absolument l'ordre de la connaissance; ils partent de notions qui sont dérivées, pour nier un fait qui est l'origine et la source de dérivation de ces notions mêmes.

La liberté ne peut être niée *a priori*. Nier *a priori*, en effet, c'est nier au nom des lois constitutives de la pensée, et les lois constitutives de la pensée ne sauraient avoir une certitude supérieure à celle de la

liberté, puisque la liberté est l'expression immédiate du fait primitif, et que le fait primitif est la source et le fondement de toute pensée.

(Caractères des notions réflexives.)

Les idées dont l'origine vient d'être indiquée, sont la base de tout le travail de la raison. Elles ont tout leur fondement dans le fait primitif. Le *moi* (*abstrahens* et non *abstractus*) ne fait que se séparer, par l'acte de l'aperception interne, ou de la réflexion, de toutes les modifications étrangères à sa propre nature, et obtient ainsi les notions de force, cause, substance, unité, etc.

Si on appelle ces notions *abstraites*, parce qu'elles ne répondent à aucune représentation, il faut distinguer deux sortes d'abstractions, savoir :

1° Celle qui sépare les éléments d'un tout concret, où ils sont en combinaison intime, et, leur enlevant toute réalité par le fait de cette séparation, ne leur laisse qu'une valeur nominale.

2° Celle qui sépare des éléments réels d'un tout dont ils ne font partie que par simple agrégation.

La première abstraction jointe à la comparaison, produit les *idées générales*. La deuxième donne les *notions réflexives*.

Les idées générales dépendent des modifications sensibles comparées et varient avec elles, — sont collectives par essence, — s'éloignent davantage de l'individuel ou du réel, à mesure qu'elles deviennent plus abstraites, — n'ont qu'une valeur nominale,

aussi longtemps que l'imagination n'y joint pas un complément sensible, — possèdent une évidence seulement logique, qui résulte de ce que l'esprit reconnaît que ses propres conventions sont observées.

Les notions réflexives restent toujours les mêmes parce qu'elles ne dépendent d'aucune comparaison, — sont individuelles par essence, — se rapprochent toujours plus de l'unité à mesure que l'abstraction devient plus intense, — ont une valeur propre, indépendamment de toute application au dehors, — possèdent une évidence immédiate de sens intime.

L'oubli de cette ligne de démarcation, qui se trouve également effacée par des écoles diverses, a amené les plus grands écarts.

Le fait primitif est le point de départ de toute connaissance. Ce fait, que la science doit constater sans pouvoir l'analyser, est la seule base possible d'une métaphysique réelle. C'est pour avoir méconnu cette vérité que les philosophies on enfanté tant d'hypothèses vaines et de théories divergentes.

III

Considérations sur les systèmes des philosophes (1).

La plupart des systèmes prennent un mode parti-

(1) M. de Biran, à l'époque où il rédigea l'*Essai*, ne s'était point préoccupé des philosophes anciens. Il n'aborde jamais non plus d'une manière directe l'examen de la doctrine des Écossais, bien qu'il les cite parfois et s'en occupe en passant. Il reproche à Reid de croire que toutes les sensations indifféremment sont des signes



culier (pensée, sensation, etc.) indéfiniment généralisé, pour type unique de tous les modes sensibles ou intellectuels de notre nature.

Les éléments les plus divers : l'activité et la passivité, les faits de pure sensibilité et les faits de perception ou de connaissance, sont alors confondus sous un même terme. De là des assertions absolues, mais sans base; des systèmes purement logiques, dans lesquels il ne s'agit pas d'être d'accord avec les faits, que l'on a négligés pour des généralisations arbitraires, mais seulement d'être fidèle aux conventions d'une langue bien faite.

En contrôlant, par l'étude du fait primitif, les diverses théories des philosophes, on reconnaît que les unes dépassent ce fait, en abstrayant trop, et prennent pour base de la science des catégories logiques (*philosophie a priori*); tandis que les autres n'atteignent pas ce fait, faute d'une suffisante analyse, et prennent pour des éléments réels de véritables composés, ou les faits d'une nature seulement animale (*philosophie de l'expérience*).

Dans l'un et l'autre de ces points de vue, l'analyse réelle des phénomènes que présente la nature humaine, demeure défectueuse.

---

pour le jugement d'extériorité, de considérer ce jugement comme un *apanage de notre nature*, formule qui coupe court à toute recherche ultérieure. Il reproche à Stewart d'être plus occupé des résultats pratiques que des principes de notre constitution intellectuelle, de ne point faire la part de l'activité dans le fait de conscience, et par suite de confondre la vie animale et la vie consciente.

(Philosophie *a priori.*)

Descartes. L'assertion : « Je pense, donc je suis » ne saurait recevoir de sa forme logique une valeur autre que celle du fait de conscience. Ce fait est exprimé tout entier par le seul signe de l'existence personnelle : *je.*

Descartes dépasse les limites du fait primitif, en concluant de l'existence du *moi* à celle de la *chose pensante,* en traduisant le sujet phénoménal *je* de l'affirmation « je pense » dans le sujet absolu de l'affirmation « je suis (une chose pensante). »

Pour que la conclusion fût bonne, il faudrait que la conscience donnât la pensée comme un attribut de la substance, ce qui n'est pas, puisque les deux termes de la dualité, seule vraiment primitive, sont la cause et l'effet, non la substance et l'attribut.

En prenant pour point de départ la pensée substantielle et non le *moi*, Descartes substitue l'évidence de raison à l'évidence de sens intime. Il subordonne, non-seulement l'étude de la nature, mais le fait primitif lui-même aux notions et au raisonnement. De là dans son école, le doute sur l'existence des corps, la négation de la causalité du *moi* et de la liberté.

D'une autre part, en franchissant brusquement l'intervalle qui sépare le fait de conscience de la notion de la *chose en soi*, il provoque les questions relatives à la nature de cette chose, et, par là, ouvre la porte aux idées de Hobbes et de Gassendi, qui ne

peuvent concevoir la substance que *sous raison de matière*. Dès qu'on s'éloigne de la sphère du sens intime, la pensée n'a plus de fil directeur.

S'il a dénaturé le fait primitif par l'abstraction, Descartes a cependant placé ce fait à la base de la science ; aussi sa doctrine est-elle, en métaphysique, la véritable doctrine-mère.

LEIBNITZ. C'est dans la notion de la force absolue que Leibnitz prend son point de départ.

La force dérive du *moi* plus immédiatement que la substance ; aussi ce grand génie spéculatif a-t-il rencontré, dans le développement de sa théorie, plusieurs des vrais éléments de la science : l'activité essentielle à l'âme ; l'existence d'affections sans conscience (perceptions obscures) ; la présence du *moi* élevant ces affections à la hauteur de l'idée ; la coexistence de l'organisme comme un des éléments fondamentaux de notre nature.

Mais Leibnitz, se plaçant au point de vue de l'absolu, et comme au centre de l'entendement divin, au lieu de partir du fait, aspire à atteindre le réel, en partant du possible, et veut démontrer l'existence par la raison suffisante, comme Descartes prétend le faire par son syllogisme.

Dans cette théorie, le *moi* n'est que la forme des représentations extérieures et ne peut avoir, isolément, aucune aperception directe et immédiate de lui-même.

Le fait primitif, méconnu dans sa nature propre et individuelle, se trouve, comme dans le système précédent, subordonné aux notions dérivées.

Métaphysiciens allemands modernes. C'est à l'exemple de Descartes et de Leibnitz que les philosophes modernes de l'Allemagne ont fait effort pour trouver l'origine de la connaissance hors du fait primitif.

Kant admet des formes inhérentes au noumène pensant et dont, par conséquent, on ne saurait demander l'origine.

En considérant le sujet et l'objet de la connaissance comme absolument indivisibles, et ne pouvant donner lieu, isolément, à aucune observation réelle et positive, il fait disparaître jusqu'à la possibilité de l'analyse. Ses catégories sont de purs abstraits, dénués des caractères qui conviennent aux vrais principes de la connaissance.

Fichte et *Schelling* prennent leur point de départ dans l'absolu, sans même déduire l'existence de la pensée, comme l'avait fait Descartes. Ce sujet, sans *moi*, est supposé doué d'un sens supérieur approprié à l'absolu.

De semblables doctrines sont en dehors de toute expérience, interne ou externe, et échappent par cela même à tout contrôle.

(Philosophie de l'expérience.)

Bacon proscrit formellement toute expérience intérieure. Sa méthode est aussi funeste à la métaphysique qu'elle a été favorable aux progrès des sciences physiques.

Tout préoccupé des résultats, il adopte comme rè-

gle de méthode la valeur exclusive de l'expérience sensible, mais sans chercher à justifier cette méthode autrement que par ses conséquences pratiques. Ses successeurs abordent la tâche négligée par le maître, et s'attachent à démontrer le principe : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu.*

Locke, en admettant deux sources de la connaissance : la sensation et la réflexion, est sur la voie de la véritable analyse du fait primitif.

Mais il confond le *moi* avec l'âme substance.

Par là il invalide son principe : que l'aperception est le caractère des choses qui, seules, peuvent être attribuées à l'âme; car les données de conscience peuvent bien ne pas être la limite des propriétés d'une âme substance, objet possible d'une foule d'assertions hypothétiques.

Par là encore , il est conduit à admettre que la personnalité est constituée dès la première idée de sensation, car le *moi*, identifié avec la substance même de l'âme, ne peut devenir l'objet d'aucune recherche ultérieure.

L'idée de sensation est, de la sorte, considérée comme indécomposable, et la métaphysique, réduite à l'observation pure et simple des phénomènes, devient une sorte de physique expérimentale de l'âme.

Ainsi Locke ne pousse pas l'analyse assez loin, et prend pour un élément simple un véritable composé.

En méconnaissant la part de l'activité dans la première idée de sensation, il assigne à la réflexion

un rôle incomplet, et prépare la négation absolue de cette faculté qui devait être l'œuvre de ses disciples.

CONDILLAC unit à la méthode de Bacon la marche synthétique de Descartes; il abstrait, et fait une hypothèse à l'aide de laquelle il prétend reconstruire l'entendement, sans faire intervenir la réflexion de Locke.

La sensation est pour lui l'origine de toute connaissance.

La sensation simple, dans sa réalité, est un mode exclusif de toute personnalité, par suite de toute connaissance ; un élément de la vie purement animale, qui ne saurait être décomposé et dont rien ne peut sortir par voie d'analyse.

La sensation de Condillac est une abstraction, un tout artificiel, dont on tire par analyse tout ce qu'on y a fait entrer d'abord par une synthèse arbitraire. Le *moi* en sort parce qu'on l'y a placé, par hypothèse, comme l'or préexistant au fond du creuset des alchimistes.

La faculté de sentir, qui constitue l'âme de la statue, doit renfermer tout ce qui est nécessaire à son développement, puisque la sensation des animaux ne se transforme pas comme la nôtre. Elle a donc des attributs inhérents, supposition incompatible avec la prétention de faire dériver toutes nos facultés de l'action des objets extérieurs.

Il n'est pas difficile de tirer de la sensation l'attention, le jugement, la volonté, lorsque, dissimulant jusqu'à l'existence des facultés actives, on a donné

les noms de ces facultés à la sensation transformée. Pour renverser le système de Condillac, il n'y a qu'à contredire ses définitions.

Cette doctrine s'éloigne donc plus qu'aucune autre des faits primitifs. Purement artificielle, elle n'offre qu'une construction logique, absolument étrangère à l'ordre des réalités.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE DES FACULTÉS DE L'HOMME.

La vie de relation ou de conscience a son principe dans l'effort voulu.

Avant que cette vie de relation commence, il n'y a que des impressions passives et des mouvements instinctifs, des modes de plaisir ou de douleur sans *moi*.

Les facultés actives et les facultés passives, bien que parfaitement distinctes, sont étroitement unies dans l'homme, *duplex in humanitate*.

Il importe également, pour établir la science complète de l'homme, de bien distinguer les éléments qui le constituent, et de suivre ces éléments dans leurs combinaisons diverses.

Tous les faits de la nature humaine peuvent être classés dans les quatre systèmes suivants, systèmes qui ne représentent pas des abstractions logiques, ou le résultat d'analogies vagues et arbitraires, mais qui sont distingués les uns des autres en vertu d'observations positives et réelles.

1° Les *affections* pures, en l'absence du sentiment d'existence personnelle, demeurent en dehors du cercle de la connaissance, dans lequel elles ne peu-

vent entrer plus tard, qu'en s'associant avec les éléments de l'ordre actif : *système affectif*.

2° Dès que l'effort est en exercice, le *moi* s'unit aux modifications variables de la sensibilité, mais sans jamais s'identifier avec elles. Il rapporte ces modifications à des siéges organiques, les attribue à une cause, leur associe des rapports d'attribution et de causalité, inhérents à l'exercice de l'effort voulu, et étrangers aux affections La connaissance trouve ainsi son origine, et le jugement : « je sens » a une base. Mais le *moi*, dans le premier degré de son union aux impressions, n'est encore que spectateur, sans concourir par son action propre à l'effet produit : *système sensitif*.

3° Le *moi* peut prendre une part directe aux modes perçus. Mais, aussi longtemps que son action est subordonnée à l'action des objets extérieurs qui la sollicitent, le sentiment qu'il a de lui-même demeure encore enveloppé et comme confondu dans la perception : *système perceptif*.

4° La volonté, par une action initiale, peut déterminer des modes dans lesquels l'impression n'est jamais que consécutive à l'effort voulu. Le *moi*, dès lors, ne peut plus ignorer sa propre causalité et sa part dans le fait de la connaissance. Il s'aperçoit, et par là même il aperçoit les notions dont il est l'origine. Le fait primitif est dégagé de toutes les modifications adventices auxquelles il s'associe ; et le *sujet* étant aperçu dans sa pureté, l'*objet* de la connaissance se trouve aussi, par là même, isolé et comme mis à nu : *système réflexif*.

I

Système affectif.

L'*affection* est la sensation sans *moi*, et par conséquent sans idée, sans forme d'espace ni de temps.

Ce n'est pas une abstraction, mais un mode réel qui est toute l'existence de beaucoup d'êtres vivants, qui constitue la nôtre à son origine, et actuellement encore toutes les fois que l'action de la volonté est suspendue entièrement.

L'expérience nous enseigne que le *moi* s'associe aux impressions, à des degrés divers, et tend à disparaître toujours plus complétement à mesure que les impressions gagnent en intensité. Nous sommes conduits par là à concevoir un état dans lequel les impressions subsistent seules.

Plusieurs philosophes (Leibnitz, Buffon, Bacon, Bonnet) s'accordent à admettre un semblable état à titre de mode réel.

Les affections étant contemporaines de la vie, on ne peut rechercher leur origine (1).

(Affections générales.)

En l'absence de toute impression, venue du dehors,

(1) L'existence des modes affectifs est un des points de la théorie de M. de Biran qui soulèvent le plus de difficultés.

Les principaux passages à consulter dans l'édition Cousin, sont : tome II, pages 134 à 173 ; tome III, pages 208 à 293 ; tome IV, pages 81 à 116. (Voir à ce sujet l'Introduction générale de l'Éditeur, placée en tête des présents volumes.)

il doit exister un sentiment vague de la vie, sans personnalité. Pour devenir quelque chose comme *sentant*, il faut d'abord être quelque chose comme *vivant*.

Les impressions faites sur les organes internes (le système nerveux de la vie organique) se confondent avec le sentiment général de la vie. Il en est de même des impressions faites sur les extrémités nerveuses des sens externes, aussi longtemps que ces impressions conservent un caractère excitatif général.

Les affections sont agréables ou douloureuses. Elles amènent des mouvements de réaction qui tendent à les maintenir ou à les repousser.

Il est, dans notre mode actuel d'existence, un grand nombre de modifications, celles, par exemple, qui dépendent de l'âge, de la santé, du climat, sur lesquelles tout retour nous est interdit. Le *moi* en devient témoin, sans pouvoir en arrêter le cours.

Il existe en nous deux forces : l'une aveugle, l'autre prévoyante ; bien qu'unies, elles demeurent deux et sont toujours prêtes à se séparer.

(Affections particulières.)

A mesure que la vie se développe, le caractère excitatif général des impressions diminue, et les affections particulières peuvent se manifester isolément.

Au *tact* se rapportent les affections de froid, de chaud, d'humide, de poli, etc.

Les affections de l'*odorat* et du *goût* soutiennent

des rapports étroits avec les instincts de conservation, de nutrition et de propagation. Lentes à se séparer du sentiment général de la vie, elles tendent incessamment à s'y rejoindre.

Les affections *visuelles*, au contraire, perdent promptement le caractère de généralité. C'est à la présence de ces affections qu'il faut attribuer le fait que les couleurs nous plaisent ou nous déplaisent absolument, indépendamment de tout plaisir né de la comparaison ou de la distribution.

Les affections *auditives* rendent compte de ce qu'on appelle *timbre* dans les sons, et *accent* dans les voix, et jouent un grand rôle dans les phénomènes de la sympathie des êtres sensibles. Elles n'appartiennent pas à l'appareil auriculaire, d'une manière exclusive; mais l'action des ondes sonores sur d'autres organes, l'épigastre par exemple, tend à produire une affection générale, et non localisée.

(Intuitions immédiates.)

Toutes les affections, par leur nature, sont absolument passives, et, par suite, en dehors du système de la connaissance. Mais les unes demeurent toujours plus ou moins confuses, tandis que d'autres renferment un élément qui les rend plus particulièrement aptes à entrer en combinaison avec le *moi*, et à recevoir les formes de l'espace et du temps.

Cet élément que nous distinguons sous le titre d'*Intuition immédiate passive* consiste :

Pour le tact : dans la distinction naturelle et, pour

ainsi dire, organique des points coordonnés dans un espace.

Pour la vue : dans une coordination naturelle des couleurs, qui tient à la distinction des fibrilles de la rétine ; et dans une propriété vibratoire en vertu de laquelle l'organe prolonge et reproduit spontanément les images.

Pour l'ouïe : dans une distinction des sons successifs ou simultanés, due aux inégalités des fibres de la lame spirale ; et dans la vibratilité des cordes de l'instrument auditif qui peut prolonger ou reproduire spontanément les sons.

(Phénomènes consécutifs.)

Chacune des modifications qui viennent d'être énumérées laisse une trace dans l'organisation.

Ces traces influent sensiblement sur le mode d'existence ultérieur, mais ne sont liées à aucun souvenir, parce que l'affection a été sans conscience.

Les affections proprement dites laissent après elles des attraits ou des répugnances. Les attraits ou les répugnances qui se manifestent dans l'état conscient, tirent souvent leur origine d'affections qui se sont produites pendant le sommeil, ou même dans une période antérieure à la naissance.

Les intuitions laissent après elles des images ou fantômes, qui se reproduisent spontanément, soit dans leur ordre primitif, soit dans de nouvelles agrégations fortuites. De là les phénomènes des rêves, du délire, etc.

Les mouvements de réaction laissent après eux des tendances d'où naissent des mouvements spontanés.

Ainsi rentre dans le système affectif tout un ordre de *capacités d'être modifié*, ou facultés improprement dites et purement passives, dont la réunion constitue une vie animale et sans conscience.

L'affection prépare les modifications sensitives; l'intuition prépare la perception, les mouvements spontanés préparent l'effort. Mais cette préparation ou antériorité dans le temps, n'est, en aucune manière, une production. La vie animale s'associe à une autre vie, elle ne se transforme pas.

L'être affectif est identifié avec ses impressions; la vie de relation ne commence qu'avec le *moi*.

II

Système sensitif.

La vie de relation dépend du concours de deux ordres de faits que les unitaires (spiritualistes ou matérialistes) s'efforcent en vain de réduire à un seul.

Par le degré inférieur d'effort qui fait la simple veille, le durable de l'existence est constitué, le *moi* est associé aux impressions du système précédent qu'il revêt des formes de l'espace et du temps, et dont il devient spectateur, sans les modifier par une action expresse et directe.

(Union du *moi* avec les affections. — Sensations affectives.)

Les affections générales sont rapportées au corps en masse. Elles tendent toujours, en raison de leur nature propre, à absorber le *moi*.

Les affections particulières sont localisées. Cette localisation suppose la connaissance de l'organe comme terme de l'effort et siége de l'impression.

(Union du *moi* avec les intuitions. — Sensations représentatives.)

L'habitude qui émousse les affections, tend au contraire à rendre les intuitions toujours plus distinctes.

L'intuition, indifférente de sa nature, ne saurait absorber le *moi*, car elle suppose un mode de coordination dans un espace dont le *moi* ne peut que se séparer.

En se rejoignant à la sphère de la connaissance, l'intuition devient sensation représentative.

Chaque organe se localise d'abord, comme terme particulier de l'effort général qui fait la veille et indépendamment de tout acte exprès d'attention appliqué à des objets extérieurs.

Une des grandes erreurs de Condillac a été de ne pas reconnaître que sa statue ne saurait s'identifier avec des intuitions qui renferment la juxta-position dans l'espace, comme elle s'identifie avec un mode purement affectif, tel qu'une odeur.

(Union du *moi* avec les traces des affections et des intuitions. — Réminiscence. — Généralisation spontanée.)

L'effort *non intentionné* qui constitue la veille, constitue aussi le durable du *moi*, ou de la personne identique, et rend la réminiscence possible.

La réminiscence est de trois espèces différentes : selon qu'elle a pour objet notre propre être, ses modifications ou des intuitions externes.

La *réminiscence personnelle* ou *identité personnelle* a son sens propre et indépendant de la sensibilité ; c'est une idée réflexive simple. Elle est la base du souvenir, à l'inverse de l'opinion de Locke, qui commet sur ce point un cercle vicieux manifeste.

« Le rapport de succession de nos manières d'être variées, qui est ce que nous appelons le temps, a pour premier terme ou pour antécédent nécessaire un sentiment de durée uniforme qui n'admet elle-même aucune variété, et à laquelle se réfère tout temps réglé et déterminé, comme tout nombre se réfère à l'unité fondamentale (1). »

---

(1) Quelques lignes après celles-là, l'auteur fait mention « du « sentiment identique et immédiat de l'existence personnelle ou « d'une durée qui peut être considérée comme la trace de l'effort « fluant uniformément, de même que la ligne mathématique est la « trace du point qui flue. »

On peut regretter que ces paroles ne soient pas plus explicites et que nulle part l'auteur n'ait traité directement et *ex professo* de l'origine des notions de l'espace et du temps. Il se borne à établir incidemment en divers endroits de l'*Essai* :

1° Que les formes de l'espace et du temps ne sont pas passivement innées, mais supposent l'acte qui fait le *moi*.

2° Que l'espace (en tant qu'espace interne et non représentable objectivement) est compris dans le fait primitif.

La ***réminiscence modale*** s'applique aux sensations qui se reproduisent dans une partie du corps où elles ont été antérieurement localisées. Ces sensations sont reconnues, non dans leur degré (froid ou chaleur par exemple), mais dans leur nature générale seulement.

La réminiscence modale n'est point inhérente à l'affection passive ; elle ne se fonde que sur l'attribution à un siége organique que le *moi* reconnaît comme sien.

La ***réminiscence objective*** nous fait reconnaître la ressemblance d'une intuition actuelle avec une image qui est la trace d'une intuition antérieure. La conscience actuelle du *moi* se joint à l'intuition, la réminiscence personnelle (conscience du *moi* passé), à l'image.

« L'identité appartient exclusivement au *moi*, et ne peut être reconnue qu'en lui sous la forme du temps. La ressemblance est toujours concrète avec les objets représentés hors de nous. »

C'est en se livrant à l'imagination qui fait de l'espace le symbole sensible du temps, et en confondant l'indistinction que la distance imprime aux objets, avec l'affaiblissement qui résulte, pour une image du temps écoulé, c'est en faisant abstraction du rôle de la personnalité dans la réminiscence, que l'on a pris un souvenir pour une image, et une image pour une sensation affaiblie.

3° Que l'origine de toute idée de succession est dans la volonté qui étant une, ne peut accomplir qu'un seul acte aperceptif à la fois.

4° « Que le temps et l'espace sont aussi distincts que le *moi* et « ce qui n'est pas le *moi* le sont dans le fait de conscience. »



Les intuitions, reçues à la fois, se coordonnent dans un même tableau. Un trait suffit pour reproduire le tableau tout entier. De là résulte une agrégation des images avec les intuitions, et des associations spontanées qui se mêlent à la perception, sans que l'être sentant ait, dans le système actuel, la force de réagir contre ces influences.

L'imagination rappelle à une unité, qui a son type dans le *moi*, les intuitions qui offrent la plus faible analogie. Il en résulte un commencement de *généralisation* toute spontanée. Les termes singuliers deviennent rapidement communs, et il faut plus tard un effort pour arriver aux conceptions vraiment individuelles.

(Association de l'idée de cause avec les sensations. — Croyance. — Désir.)

Le *moi* revêt de ses formes propres tous les modes auxquels il participe. Aussi, tout phénomène où intervient la conscience renferme nécessairement l'idée d'une cause.

Cette cause est *moi*, si le mode est aperçu comme le résultat d'un effort voulu ; elle est *non-moi* si c'est une impression passive, indépendante de tout exercice de la volonté.

Il faut bien distinguer la *connaissance* d'un objet étranger, qui ne naît que d'une résistance perceptible à l'effort, et la *croyance* à une cause étrangère qui est suggérée par de simples affections.

Les affections, combinées avec la croyance, ou l'i-

dée encore vague d'une cause productive, prennent un caractère de relation qui les rend susceptibles d'être étudiées par le *moi ;* nous les désignons sous le titre d'*émotions*.

Les émotions prennent un tel empire sur les images et les représentations qu'on ne croit et n'imagine que ce qui est en rapport avec leur caractère. Les croyances illusoires de la manie, l'ardente imagination du jeune âge, l'adoration des peuples enfants pour les phénomènes de la nature, proviennent de ce que, sous le règne exclusif de la sensibilité, toute image accompagnée d'affections est crue ou réalisée.

Toutes les émotions peuvent être réunies sous le titre de *désir*. Le besoin, élément de la vie animale et simple, ne devient désir qu'en se combinant avec la croyance.

Les émotions ou désirs peuvent se diviser en :

Amour, qui comprend joie, espérance, sécurité ;

Haine, qui comprend tristesse, chagrin, crainte.

Une émotion continuée ou répétée devient *passion*.

La passion, poussée à l'extrême, ramène l'homme à une vie presque simple et fatale.

Les mouvements volontaires qui peuvent être exécutés sous l'influence du désir, mais qui peuvent aussi être exécutés dans un sens contraire au désir, diffèrent absolument des mouvements purement instinctifs dans lesquels la volonté n'entre pour aucune part.

L'identification du désir et de la volonté est une classification arbitraire, entièrement contraire à l'observation réelle des faits de notre nature.

(Signes.)

Les signes qui peuvent exister dans l'ordre sensitif sont des signes involontaires, sympathiques, réveillant une multitude d'images à la fois, et qui n'ont pas de rapport avec les signes intellectuels et disponibles des systèmes suivants.

III

Système perceptif.

A. — Phénomènes primitifs.

L'effort tend à être absorbé par les affections, et dissimulé par l'habitude dans les représentations; mais il prend, dans certains cas, une énergie particulière qui rend la conscience plus distincte.

L'*attention* est ce degré d'effort, supérieur à celui qui fait simplement l'état de veille, et résultant d'une volonté positive et expresse. En fixant l'action des organes sur un seul objet, elle rend les sensations plus nettes et les transforme en *perceptions*.

L'attention est circonscrite dans la sphère des muscles mobiles à volonté. Elle s'applique spécialement aux sensations représentatives déjà coordonnées dans l'espace et le temps. Le caractère excitatif des pures affections tend à la détruire.

L'attention, n'étant que la volonté même en exer-

cice, n'a pas plus de rapport avec une impression, devenue exclusive par sa vivacité, que l'impulsion d'une passion aveugle n'en a avec l'action libre de la volonté.

(Perceptions de l'odorat, du goût, de l'ouïe et de la vue.)

Les verbes *flairer*, *savourer*, *écouter*, *regarder*, expriment, dans leur opposition aux verbes *sentir*, *goûter*, *entendre* et *voir* le degré supérieur d'effort qui constitue l'attention dans les opérations des sens de l'odorat, du goût, de l'ouïe et de la vue.

Pour l'odorat et le goût, l'attention ne s'applique pas aux impressions, en tant qu'elles sont excitatives et reçues passivement, mais en tant qu'elles dépendent de mouvements volontaires qui fournissent une base au souvenir.

Les impressions de l'ouïe sont naturellement coordonnées dans le temps. Lors même qu'elles sont élevées au rang de perceptions, l'élément involontaire l'emporte toujours de beaucoup sur l'élément volontaire.

Les représentations visuelles offrent toujours un caractère mixte. Le regard passif embrasse simultanément un tableau entier, tandis que le regard actif ne se fixe que sur un seul point à la fois. Mais, comme le mouvement volontaire, imprimé aux organes, devient presque automatique, par l'effet de l'habitude, l'élément passif est toujours prédominant, comme pour les perceptions de l'ouïe.

Le regard actif fait disparaître les fantômes spontanés, produits d'une vision purement passive.

Il peut y avoir, à la fois, deux images, mais non deux actes d'attention visuelle.

La prédominance du sens de la vue, dans notre organisation, explique la tendance si générale à mettre la pensée en images. Cette tendance est à la fois la source du matérialisme (Hobbes et Gassendi) en tant qu'elle s'oppose à toute observation intérieure; et la source de l'idéalisme (Berkeley, Hume) en tant qu'elle conduit à n'admettre partout que des apparences, sans aucun support substantiel.

(Perceptions du toucher actif. — Jugement d'extériorité.)

Le fait primitif donne la connaissance du corps propre.

L'effort, qui fait la veille, suffit pour que les sensations suggèrent l'idée d'un *non-moi* indéterminé.

Les intuitions tactiles, séparées de la résistance, ne fourniraient, comme la vue, que des images sans support.

Le toucher, élevé à ce degré d'activité qui constitue l'attention, donne la connaissance des corps étrangers et fournit seul, primitivement, une base au jugement d'extériorité.

La pression tactile seule, et la résistance seule, pourraient se confondre avec un surcroît d'inertie ou avec une résistance organique. Mais la réunion de la pression tactile et d'une résistance étrangère à l'effort et qui ne s'y proportionne pas, donnent l'i-

dée du corps étranger. Il suffit en effet, pour que cette idée soit complète, que la pression tactile qui renferme déjà une représentation étendue, contracte une liaison intime avec l'idée d'une cause qui s'oppose à l'effort.

L'idée d'une force capable de résister au mouvement volontaire devient dès lors le *support substantiel* de toutes les représentations, le noyau autour duquel se groupent toutes les sensations non affectives. Cette idée se joint à toute pression ou à la vue de tout espace coloré.

L'étendue tactile devient le symbole, le signe de manifestation de la force étrangère qui ne se révèle pas immédiatement comme la force propre.

Le toucher seul, fournit le vrai signe primitif d'une nature extérieure. Ce sens fondamental du jugement et de la connaissance jouit du privilége exclusif d'être commun à tous les organes.

Le jugement d'extériorité renferme plusieurs éléments qui fournissent la matière des analyses suivantes.

(Attribution organique.)

L'effort localise intérieurement les organes du corps propre. La sensibilité seule ne suffit point à faire reconnaître la position d'une partie impressionnée.

Quant à la connaissance purement extérieure de notre corps, à sa circonscription dans une étendue palpable et visible, Condillac l'a fort bien analysée,

et elle ne diffère pas de toute autre connaissance objective.

(Attribution substantielle. — Qualités premières.)

Si l'organe du toucher était un ongle aigu, supposé capable de percevoir la résistance simple (le point) séparée de toute impression hétérogène, l'objet de la perception serait l'objet mathématique dans sa pureté, et tous les phénomènes se borneraient au rapport unique de la réplique de deux forces.

Telle est la condition hypothétique du jugement substantiel, base de tous les jugements composés.

Dans le système perceptif, la résistance simple ne se dégage pas des intuitions multiples, mais elle en est séparable en droit.

C'est sur le rapport simple de la force à la résistance que se fondent les qualités *premières* qui appartiennent à l'essence du corps, c'est-à-dire qui appartiennent nécessairement à l'idée que nous nous en formons.

Ces qualités se résument dans la résistance à l'effort, qui emporte l'impénétrabilité et l'inertie. L'étendue, que la résistance du point seul n'emporte pas, et la mobilité dont des résistances toutes invincibles ne donneraient pas l'idée, sont des conceptions d'un autre ordre,

(Attribution modale.)

Les sensations affectives nous sont données comme les effets d'une cause inconnue, *non-moi*.

Le toucher précise ce *non-moi* indéterminé. De là résulte l'attribution modale en vertu de laquelle, par l'union du rapport d'extériorité au rapport de causalité, nous considérons les corps comme causes de nos sensations.

Mais ce n'est que par un abus de langage qu'on a nommé *qualités secondaires des corps* les sensations de chaleur, saveur, odeur, etc. Nous transportons, par un trope, le signe de l'effet à la cause, mais sans attribuer ces modes aux corps eux-mêmes, ainsi que l'ont cru Descartes et Locke qui ont pris le soin superflu de combattre une erreur qui n'existe pas.

(Attribution objective. — Qualités secondaires.)

Les intuitions sont, par leur nature, projetées dans un espace dont le *moi* se distingue, mais sans être ni attribuées aux organes, ni localisées dans le continu résistant. Le toucher les fixe sur ce continu qui leur sert de base, et dont les couleurs, les qualités tactiles, etc., deviennent des modes.

Ces modes (couleurs, qualités tactiles, sons) qui varient par rapport à la résistance constante, de même que les sensations varient par rapport au *moi* permanent, sont les vraies qualités secondaires.

En distinguant l'attribution objective de l'attribution modale, on sépare ce qui appartient aux corps et ce qui n'appartient qu'à notre propre sensibilité; de même qu'en distinguant l'attribution objective de l'attribution substantielle on sépare les substances des phénomènes.

B. — Phénomènes consécutifs.

Les intuitions laissent après elles des images, les perceptions des *idées représentatives*.

L'activité volontaire qui se joint accidentellement aux intuitions, et peut toujours s'en séparer, est un élément constitutif de la perception.

(Rappel volontaire.)

Ce que le *moi* a mis du sien dans les impressions, (l'activité) peut seul revivre sous forme de rappel volontaire.

Dans la vision, le rôle de l'activité volontaire se borne à modérer la vibration de l'organe, ou à porter une attention successive sur les divers points d'un tableau toujours présent dans son entier à la vision passive. Les mouvements ainsi produits, tendent toujours à se confondre dans le fait concret de la représentation. Ils ne peuvent créer l'image, ni, par suite, en être les signes naturels.

Le toucher atteint le simple ; il serait susceptible, dans l'hypothèse de l'ongle aigu, d'atteindre le simple absolu. Par une série de mouvements, à chacun desquels répond un jugement d'attribution et un souvenir, il crée l'unité composée de résistance, association volontaire qui doit être distinguée des associations fortuites et passives de la vision.

Les mouvements peuvent être répétés, et devien-

nent ainsi les signes naturels de la perception, et la base d'un rappel volontaire.

Les images de la vue, dans le système actuel, devancent le rappel des formes tangibles. La mémoire serait ainsi paralysée dans son exercice, si l'institution des signes ne lui rendait son activité, dans le système suivant. L'aveugle, privé des impressions visuelles qui compliquent la perception, est plus rapproché que nous ne le sommes de la notion réfléchie des formes.

Les attributions modales n'entrent pas dans le rappel volontaire.

Les attributions objectives (qualités secondaires) ne fournissent que des analogies ou ressemblances entre des intuitions et des images.

Le toucher actif seul, a donné un support substantiel à ces apparences ; seul, il a imprimé à l'objet le sceau de l'unité, et seul aussi il est la base du jugement qui fait reconnaître à deux époques différentes, non des apparences semblables, mais un objet identique.

(Comparaison. — Classification. — Idées générales.)

La perception est toujours *une* comme l'attention. On ne compare jamais une perception actuelle qu'à la trace (idée) d'une perception passée.

Toute perception ou idée renferme un jugement simple qui suppose : le sujet, le mode perçu, le terme extérieur auquel ce mode est attribué. Il ne faut donc pas dire que le jugement est la comparai-

son de deux idées ; mais que le jugement composé est la comparaison de deux idées (ou d'une perception et d'une idée) dont chacune renferme un jugement simple.

Dans la comparaison de deux modes, de deux couleurs, par exemple, attribuées à un même objet, les deux termes fondamentaux, le sujet et le terme d'attribution, demeureront les mêmes. Les modes seront comparés, et le résultat de cette comparaison sera : ressemblance, ou diversité.

Les généralisations spontanées du système précédent devancent tout emploi des facultés actives. Ce n'est que tardivement, comme l'a observé Leibnitz, que la pensée atteint les individus.

En partant de ces généralisations vagues, l'attention arrive, par les procédés de l'abstraction et de la comparaison, à établir des classes régulières. Ces classes ou idées générales, dépendent des modifications comparées et n'ont, par suite, qu'une valeur relative à notre organisation. Ce sont des unités collectives et purement abstraites dont le signe fait toute la valeur.

La classification s'arrête devant les notions réflexives, cause, substance... parce que ces notions identiques et universelles ne peuvent donner lieu à aucune comparaison fondée sur la ressemblance.

L'attention (caractère du système actuel) qui compare des modifications variables et saisit des rapports de ressemblance, est l'instrument des sciences physiques et naturelles. Ces sciences ne prennent pas en considération les notions réflexives sur lesquelles

seules, cependant, se fondent la valeur et la réalité de leur objet.

La réflexion (caractère du système suivant) qui s'attache aux éléments invariables du fait primitif, le *moi* et la résistance, et à leurs dépendances immédiates, est l'instrument des sciences mathématiques et psychologiques.

La distinction à établir entre les *idées générales* qui font du multiple une unité artificielle, et les *notions réflexives* qui manifestent dans le multiple l'unité réelle, cette distinction, peut fournir une solution à la querelle des réalistes et des nominaux.

Le signe fait toute la valeur des idées générales, ainsi que le veut la théorie des nominaux. Mais cette théorie ne saurait s'appliquer aux notions réflexives. Ces notions ont une valeur propre, indépendante de toute image ou représentation. Cette valeur n'est pas dans le signe, car l'institution des signes suppose la réflexion; et, par la réflexion seule, les notions sont présentes à la pensée, indépendamment de tout signe.

L'unité artificielle des idées qui dépendent des signes ne se manifeste que parce que l'esprit a présente l'unité réelle du *moi*, type et source de toutes les autres.

La science doit toujours partir de l'individuel, mais il ne faut pas confondre l'individuel sensible, toujours composé, et l'individuel réflexif seul simple.

(Combinaisons.)

Le toucher actif produit l'unité composée du sen-

sible, par une suite de mouvements volontaires. Les idées, loin de nous venir faites de toutes pièces, sont le produit d'une activité véritable.

L'esprit humain a besoin de l'unité, dont il porte le type en soi, et il ne conçoit jamais bien que ce qu'il a combiné lui-même. C'est pourquoi, pour comprendre la nature, il nous faut la réduire en système.

Les associations se forment, pour l'être sensitif, selon des lois passives; l'être actif donne des lois à ses idées et produit ainsi des idées archétypes.

Le ton de la sensibilité détermine la nature et le caractère des images qui se produisent spontanément dans le sommeil de la pensée. La faculté de combiner choisit des idées et des images qu'elle harmonise selon un plan *un*.

(Sentiments.)

Les *sentiments* sont des modes qui ne naissent dans l'âme qu'à la suite de perceptions, jugements ou comparaisons de l'esprit, qui doivent nécessairement les précéder et sans lesquels ils ne pourraient avoir lieu.

Dans l'ordre sensitif, les sensations précèdent le jugement. L'inverse a lieu dans l'ordre perceptif où les sentiments s'attachent aux idées et naissent à leur suite.

Les sentiments sont accompagnés d'émotions; mais ils en diffèrent en ce qu'ils n'influent pas sur la croyance ou la réalisation des images, en ce qu'ils

se reproduisent toujours les mêmes sous l'action des mêmes idées, et sont ainsi indépendants des dispositions variables de la sensibilité.

(Notions morales.)

Les combinaisons d'idées morales, que Locke nomme des *modes mixtes*, ne sont pas arbitraires et sans modèle, comme les idées générales.

Sous la variété des modes qui répondent aux termes *vertu* et *vice*, il y a une unité réelle et fixe. Cette unité a son type permanent dans un sentiment d'attrait ou d'aversion, dépendant de notre organisation morale, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de changer. Ce sentiment s'applique exclusivement à certaines combinaisons d'idées, et donne ainsi aux classes, dans lesquelles nous rangeons les actions humaines, un fondement positif.

(Beau.)

Les combinaisons relatives au beau se rapportent, comme les précédentes, à des sentiments de l'âme qu'elles ont pour but d'exciter et qui leur donnent un fondement réel.

Les sensations isolées sont *agréables* et ne sont pas *belles*. Le sentiment du beau ne naît qu'à la suite de jugements qui lui servent de base.

Les éléments les plus divers (tous ceux, par exemple, que met en œuvre la représentation théâtrale) se

réunissent, sous ce rapport, en un même genre dès qu'ils ont pour effet d'exciter un même sentiment.

L'unité variée constitue, en raison d'une loi de notre nature dont le principe nous échappe, le beau *absolu*, qui appartient au système suivant, et résulte, abstraction faite des qualités qui s'adressent aux sens ou à l'imagination, de la convenance des parties entre elles et de leur rapport à une unité constante.

Le beau *relatif*, conventionnel et local, qui appartient au système actuel, résulte de certaines collections, ou unités artificielles de sensations agréables, qui flattent les sens et l'imagination. Il diffère du beau absolu, comme les idées générales diffèrent des notions réflexives.

(Surprise, étonnement. Admiration.)

La surprise est une émotion qui naît du contraste entre deux états divers de la sensibilité. Si elle est vive, sans l'être au point d'absorber toutes les facultés, elle donne naissance à la crainte, aux croyances illusoires, à tous les phénomènes de l'ordre sensible.

Si la surprise est modérée, elle éveille les facultés actives, et, dans les cas où un objet est reconnu nouveau, la surprise donne naissance à l'étonnement, sentiment qui est le mobile des recherches scientifiques.

L'admiration, contrairement à l'opinion de Descartes, est d'une autre nature que l'étonnement. L'admiration s'applique aux objets connus, et croît

d'autant plus que cette connaissance les manifeste comme grands ou beaux.

(Principe de la liberté morale.)

L'homme, sous l'empire des émotions, est livré à une sensibilité variable, et cède toujours à l'attrait du plaisir présent. Les idées, et les sentiments qui s'y attachent, peuvent seuls produire une conduite fixe et une *préférence* morale.

La préférence morale naît sous l'empire de l'attention, qui peut rendre une idée assez vive pour la faire prévaloir sur les impulsions de la sensibilité. L'activité, loin d'être subordonnée à la préférence, la précède donc.

Là se trouve la garantie de la liberté, car la sensibilité est limitée, et la puissance de la volonté peut croître indéfiniment.

« La liberté morale est placée entre des passions qui s'exaltent par la sensibilité physique, et des sentiments qui s'avivent par la puissance de la volonté fixée sur les idées qui peuvent les faire naître..... L'homme qui suit la loi du devoir, par un sentiment de préférence, est heureux ; celui qui enfreint cette loi sent qu'il eût pu la préférer, il est malheureux. Voilà la sanction des lois morales (1). »

(1) Dans le système perceptif, les idées ne sont encore que *la trace des perceptions*, mais l'auteur semble prendre le change et introduire à son insu, sous le terme *idée,* des conceptions purement intellectuelles qui ne peuvent appartenir qu'au système suivant. La loi morale ne peut être considérée en aucun cas comme



IV

Système réflexif.

(Origine de la réflexion.)

Par le seul fait de l'existence aperçue, l'homme a le sentiment des éléments du fait primitif : l'unité du *moi*, sa causalité, le durable de la substance étrangère. Mais aussi longtemps que ces éléments ne sont donnés que dans le concret avec les affections passives et les représentations variables, ce sentiment confus ne s'élève pas à la hauteur d'une connaissance distincte.

L'attention qui distingue les uns des autres les modes externes ou internes, ne les distingue pas de leur sujet d'inhérence ou de leur cause productive.

La réflexion est « la faculté par laquelle l'esprit aperçoit dans un groupe de sensations, ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l'unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, de plusieurs modifications variables au même *moi*, sujet d'inhérence, et, avant tout, des mouvements répétés à la même force productive, ou à la même volonté. »

---

la trace des perceptions. Une révision finale du manuscrit aurait sans doute fait disparaître, en partie au moins, les défectuosités de cet ordre.

La réflexion commence virtuellement avec le premier effort voulu. Mais la conscience de l'effort disparaît sous les modifications passives qui s'unissent à l'effort, en vertu de la loi de l'habitude, qui, en même temps qu'elle facilite les opérations de notre nature agissante et pensante, nous aveugle sur leur principe.

La réflexion entre en exercice par le fait d'une impression, produit exclusif de la volonté, et dans laquelle cette volonté a nécessairement conscience de ce qu'elle opère.

Une telle impression résulterait du toucher actif, si, dans son exercice, la résistance pouvait être isolée de toutes les qualités perçues par le tact passif, comme cela aurait lieu dans l'hypothèse de l'ongle aigu.

Dans notre organisation actuelle, l'exercice de l'ouïe, joint à la voix, offre le seul exemple d'une impression de cette nature. Dans cet exercice, en effet, les fonctions sensitives et motrices, appartenant à des organes différents, ne peuvent pas être confondues. Dès que les vagissements instinctifs ont fait place à la voix librement voulue, l'être actif reconnaît son ouvrage dans l'impression perçue. Il a conscience à la fois de la cause et de l'effet, abstraction faite de tout élément hétérogène, car il n'y a pas ici d'objet extérieur dans l'impression duquel la conscience de l'effort puisse s'absorber.

Dès que l'homme possède ainsi les deux termes du rapport fondamental dans leur pureté, il réflé-

chit ; c'est pourquoi l'ouïe est, par excellence, le sens de l'entendement.

(Institution des signes.)

Il y a des signes institués dès que l'effort vocal est distingué des impressions qui en sont l'effet.

Les animaux ne parlent pas, parce qu'ils ne pensent pas. Ils n'ont pas les signes institués, parce que, bornés à une existence purement affective, à des impressions *simples*, que la présence d'un sujet ne compose pas, ils ne possèdent pas l'idée des deux termes fondamentaux de tout jugement : le sujet et l'attribut.

Les interjections involontaires de l'état affectif n'ont aucune signification pour l'être qui les émet. Dans le système perceptif, les signes représentent des combinaisons, des jugements, mais sans qu'il y aït séparation réelle des éléments divers de la perception. Les signes qui représentent les notions distinctes n'appartiennent qu'au système réflexif.

Ces signes ne créent pas les notions de *moi*, de cause, de substance, qui ont leur fondement dans l'effort voulu, mais ils sont nécessaires pour que l'intelligence puisse considérer ces notions isolément, en dehors des groupes auxquels elles s'unissent (1).

(1) La rédaction de l'auteur renferme, sur ce sujet, des vues un peu divergentes qu'il aurait sans doute harmonisées, s'il eût mis la dernière main à son ouvrage. En traitant du rôle des signes dans le système perceptif, il les présente comme facilitant seule-

(Mémoire intellectuelle.)

La répétition des signes volontaires donne lieu à la mémoire intellectuelle, ou mémoire proprement dite, qui naît de la répétition d'un exercice de la volonté.

Dans tout acte de la pensée, il y a un exercice caché de la voix et de l'ouïe : nous nous parlons tout bas.

La mémoire diffère essentiellement de l'imagination, avec laquelle on l'a souvent confondue. Une faculté active qui rappelle les idées, par le moyen de leurs signes, se distingue bien nettement de la faculté passive, de conserver les traces des impressions.

« Les signes institués, étant des mouvements, ou actes volontaires, ne se lient d'une manière intime qu'avec d'autres mouvements ou actes qui leur sont homogènes. » Ces signes font remarquer les opéra-

---

ment la conception nette et séparée des notions réflexives ; ici, il les déclare indispensables à cette conception. Voici les deux passages :

« Dans l'emploi des signes d'idées abstraites universelles, comme « ceux de substance, de cause, de force, d'unité, de même, etc., il y « a toujours une existence réelle, présente à l'esprit, indépendam- « ment du signe conventionnel, quoique celui-ci nous en facilite la « conception nette et séparée, ou l'empêche de se confondre avec « les images. » (Système perceptif, chap. IV.)

« Pour avoir l'idée ou la notion séparée de résistance, de sub- « stance, d'unité, de cause, il faut que je puisse les exprimer par « autant de signes ; autrement chacune de ces idées resterait con- « fondue dans les groupes où elles entrent comme formes primi- « tives essentielles. » (Système réflexif, chap. II.)

tions actives qui, sans cette sorte de notation réfléchie, se voilent par l'habitude et disparaissent dans les perceptions concrètes, ainsi qu'il a été indiqué plus haut.

Les sensations affectives peuvent être notées par des signes qui nous attestent que nous avons été modifiés d'une manière agréable ou douloureuse, mais ces sensations mêmes sont irrévocables dans nos souvenirs.

Les intuitions et images se réveillent avec les signes, mais elles ont des lois propres, en vertu desquelles elles s'évoquent spontanément, lois que l'institution des signes n'a pas la puissance de détruire. Dans l'exercice de la mémoire, la représentation des idées est subordonnée au rappel des signes volontaires, tandis que, dans l'exercice de l'imagination passive, les signes ne sont que consécutifs.

Nous ne pouvons rappeler que ce que nous avons fait, combiné, ou imité nous-mêmes avec intention. Les signes vraiment utiles sont ceux qui font revivre les opérations intellectuelles (combinaisons, jugements, relations saisies entre les idées), et tiennent lieu de la vue directe de la vérité. Les rapports des idées sont lus, à l'aide de la mémoire intellectuelle, dans les formules qui expriment les rapports des signes.

Il faut bien distinguer de la vraie mémoire intellectuelle la reproduction mécanique de simples sons, séparés de toute idée.

(Raisonnement.)

On a défini le raisonnement « la faculté de con-« clure du général au particulier. » Le principe du syllogisme : « Ce qui est vrai du genre est vrai de « tous les individus qui y sont compris, » a, dans ce point de vue, une application universelle.

Cette théorie suppose que le sujet du raisonnement est toujours un terme général composé, le raisonnement une analyse de décomposition, et le rapport qu'il suppose un rapport de compréhension.

La décomposition d'un tout concret, soumis à l'observation, s'opère par une série de jugements; mais des jugements, sans lien nécessaire entre eux, ne peuvent jamais produire que l'apparence du raisonnement.

Lorsque je conclus de certaines apparences sensibles qu'un corps a toutes les propriétés de l'or, on pourrait dire que je forme ce raisonnement tacite :

Tout corps qui a de telles apparences possède toutes les propriétés de l'or.

Ce corps a de telles apparences (il est jaune, ductile, etc.).

Donc il est or.

Mais lorsque je m'exprime ainsi, je ne fais que revêtir de l'apparence illusoire du raisonnement l'opération qui consiste à classer, à lier, sur la simple analogie, tel signe à telles apparences (1).

(1) « Qui ne voit, dit l'auteur, que cet énoncé (le raisonne-« ment sur l'or) n'a que la forme du raisonnement et ne repose que

La décomposition d'une idée générale manifeste une nécessité purement logique. Si l'homme est animal, sa nature doit renfermer tout ce que renferme la nature animale. Mais cette nécessité logique, dont le principe est seulement la fidélité aux conventions du langage qui ont créé un signe collectif, ne doit pas être confondue avec la nécessité qui résulte de la nature même des choses.

Les assertions de cet ordre reposent toujours sur une base hypothétique. Elles supposent que les ressemblances qui ont servi à la détermination d'un genre sont des identités. Or, les éléments de l'animalité, par exemple, ne sont pas les mêmes dans l'homme et dans le lion; tandis que ce qui est affirmé d'une ligne droite, est affirmé de toutes les lignes droites, parce qu'il y a identité réelle.

La faculté du raisonnement est la faculté d'apercevoir des rapports entre des êtres simples, ou entre les divers attributs d'un même être simple, ce qui suppose la conception de tels êtres, ou les actes réflexifs. C'est alors seulement que les sujets sont identiques, et non semblables, et que le caractère

---

« sur une induction d'analogie sujette à tromper à chaque instant?
« Quand même cette analogie résulterait d'un million d'expériences, la liaison affirmée ou conclue n'en serait pas plus nécessaire
« et la majeure n'en serait pas moins fausse puisqu'elle érige en
« principe absolu une vérité de fait particulière et contingente. »

Il y a ici, si je ne me trompe, une confusion entre la forme et la matière du raisonnement. La logique a pour but d'étudier les conditions qui rendent le raisonnement juste, abstraction faite de la valeur absolue de ses prémisses et de sa conclusion. Cette considération semble échapper à M. de Biran qui s'attache exclusivement à la nature des idées et laisse de côté le fait de leur enchaînement et des lois nécessaires qui y président.

de nécessité se manifeste ; car c'est alors seulement que les rapports perçus sont indépendants des modes variables de notre sensibilité.

Les attributs unis à de tels sujets le sont, non par le rapport de compréhension qui lie le particulier au général, mais par un rapport de dépendance nécessaire (inhérence ou causalité) qui tient à la nature même, à l'essence du sujet qui enveloppe de tels attributs.

Les attributs sortent du sujet par son seul développement, et s'y rattachent par une dépendance nécessaire. Les jugements qui expriment cette dépendance sont *synthétiques*. L'analyse est une méthode préparatoire qui s'arrête aux sujets simples, point de départ du raisonnement.

Après avoir aperçu le lien de l'attribut au sujet dans un jugement, l'esprit aperçoit le lien de plusieurs jugements entre eux ; ou la dépendance nécessaire dans laquelle plusieurs attributs sont d'une même essence, plusieurs effets d'un premier effet immédiatement lié à la cause.

Le raisonnement consiste donc en « une suite de jugements synthétiques qui ont tous un sujet commun, simple, un, universel, réel, et qui sont liés de telle manière que l'esprit aperçoive leur dépendance nécessairement réciproque, sans recourir à aucune notion étrangère à l'essence du sujet, ou aux attributs qui peuvent s'en déduire. »

Le principe du raisonnement peut s'exprimer ainsi : « Ce qui est vrai d'un sujet simple est nécessairement et identiquement vrai du même sujet,

considéré dans d'autres relations ou combinaisons quelconques. »

Ainsi l'assertion qu'un côté du triangle est plus court que la somme des deux autres côtés n'est qu'une forme particulière de l'assertion que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre.

On a voulu établir des formules pour le raisonnement comme on en a pour l'algèbre. Mais, dans le cas où les rapports dépendent de la nature des idées, on ne peut se dispenser d'avoir recours à la considération de ces idées elles-mêmes, comme on peut le faire dans les cas où les rapports sont tout à fait indépendants de la nature de leurs applications.

(Intuition intellectuelle.)

L'intuition est la vue immédiate qu'a l'entendement d'un sujet simple et réel. Elle s'applique aux éléments du fait primitif qui se distinguent par le moyen des signes, mais sans être séparés en fait.

Ainsi l'intuition distingue l'effort et la résistance, les trois dimensions de l'étendue, etc.

Le jugement intuitif exprime la relation des éléments au tout dont ils sont inséparables : « Le *moi* est cause des mouvements. — L'espace ne peut avoir que trois dimensions. »

Il y a donc :

1° Intuition de l'objet simple;

2° Abstraction ou décomposition de l'objet en par-

ties plus simples logiquement, mais qui ne sont plus intuitives dans leur isolement;

3° Union des éléments abstraits, par le jugement intuitif, d'où suit la composition logique d'une nature simple en réalité.

L'intuition seule est la base des jugements nécessaires. Les jugements d'expérience ne sont que probables.

Les éléments de l'intuition sont déterminés en nombre, mais toutes les relations susceptibles d'être aperçues et de s'ajouter synthétiquement, ne sont pas déterminées de même.

(Déduction.)

Les vérités intuitives, ou les faits du sens intime et leurs conséquences immédiates, forment la base de tout le travail de la raison.

Les jugements intuitifs sont indémontrables par leur nature même, indépendants les uns des autres, et par suite ne peuvent être le résultat d'aucun raisonnement.

Mais il est des vérités secondaires qui se rattachent les unes aux autres et aux vérités intuitives, comme les anneaux successifs d'une chaîne, par la certitude de déduction.

Un jugement intuitif est toujours actuel; on ne peut se le rappeler sans reconnaître immédiatement son évidence. Il en est autrement des vérités déduites. Lorsqu'elles sont rappelées, elles ne deviennent pas par cela même évidentes, mais elles demeurent certaines,

parce que la mémoire intellectuelle qui les reproduit, rappelle en même temps, que leur dépendance nécessaire d'un premier principe a été constatée.

Sans la mémoire on ne pourrait pas s'éloigner des axiômes (jugements intuitifs). Le rôle de cette faculté subsiste toujours, bien qu'il puisse être dissimulé par la rapidité des opérations intellectuelles.

L'évidence de déduction étant indépendante du point de départ, il peut y avoir une vérité conditionnelle qui suppose seulement que la chaîne du raisonnement est régulière. La vérité ainsi obtenue a précisément la même valeur que le principe dont on est parti.

Dans la formation progressive de la science, on a pris longtemps des vérités déduites ou de simples résultats de l'expérience pour des principes vraiment premiers. L'esprit humain, dans sa marche, n'arrive que tardivement aux véritables axiômes.

(Vrais sujets du raisonnement.)

Toutes les notions qui donnent aux phénomènes un caractère de fixité, qui servent de base à des relations universelles et nécessaires procèdent du *moi* et non des sensations.

Ces éléments du fait primitif, unis synthétiquement aux impressions, en sont séparés par l'analyse de la réflexion (bien différente de l'analyse qui tire d'un tout sensible des éléments abstraits), et deviennent les véritables sujets du raisonnement.

Les deux termes du fait de conscience, l'effort et

la résistance, sont les sujets primitifs, simples et réels de toutes les attributions internes ou externes. Dépouillés de toutes leurs modifications variables, et réduits à leurs attributs essentiels, ils forment l'objet des deux sciences de raisonnement pur, les *mathématiques* et la *psychologie*.

Les sciences de description, de classification, de généralisation, fondées sur des rapports de ressemblance qui dépendent de notre organisation, sont des sciences *conditionnelles*. Ce n'est que par un abus de langage que le titre de sciences conditionnelles est donné aux mathématiques qui ont précisément pour caractère propre de déterminer des rapports fixes et indépendants de notre sensibilité.

La science de la nature ne donne lieu à des déductions certaines que pour les faits susceptibles de l'application du principe de causalité nécessaire, dérivé du fait primitif.

(Déductions mathématiques.)

L'unité résistante est la première conception mathématique. *Un est un* est le jugement fondamental.

L'unité se répète, sans admettre aucun élément hétérogène, et ses répétitions donnent lieu à des jugements toujours liés par l'identité, ou l'égalité absolue. Ainsi l'égalité des collections $3 + 4$; $5 + 2$ ressort de leur égalité commune au nombre 7.

Ces jugements se multiplient, s'enchaînent et constituent la science des nombres.

Le point qui se meut forme la ligne. De la com-

paraison de plusieurs lignes formées d'éléments identiques, et non semblables ou analogues, naît l'affirmation que « la ligne droite est la plus courte. » Cette affirmation ne définit pas l'essence de la ligne droite, mais indique une relation qui s'unit synthétiquement à l'idée de cette ligne, de même que la relation de « plus petit » s'ajoute à l'unité comparée à ses collections.

On peut aller à l'infini dans la science de l'étendue, comme dans celle des nombres, sans admettre aucun élément hétérogène, et le caractère d'identité des éléments est l'origine du caractère de nécessité et d'universalité des relations.

Ces relations ne subissent aucune altération en passant de l'abstrait au concret. L'éclat de Mars, de Saturne et de Vénus dépend de mon organisation, mais le nombre de ces astres n'en dépend en aucune manière. J'affirme, contrairement à la sensation, la grandeur et la distance du soleil.

(Déductions psychologiques.)

L'objet de la psychologie est simple comme celui des mathématiques. Il en diffère en ce qu'il n'a rien de *schématique*, et en ce qu'il n'admet aucune représentation analogue aux figures de la géométrie.

Le *moi* est simple et ne se prête à aucune analyse, mais il donne naissance à une foule de jugements réflexifs qui constituent la psychologie. (Identité, liberté, causalité du *moi*, différence de l'effort et de son terme, causalité étrangère...)

Ces jugements se déduisent du fait primitif par une série d'identités; ils ne sont que ce fait même, envisagé sous différentes faces. Mais il s'agit ici, non d'identités purement logiques comme celles de Condillac, mais d'identités réelles, de vérités absolues, constatées par le sens intime, et liées entre elles par la raison.

(Comparaison des sciences mathématiques et psychologiques avec les sciences de classification.)

Il n'y a pas d'axiômes dans les sciences de classification, parce que le rapport de l'espèce au genre n'offre pas un caractère d'immédiation, et par suite, de nécessité.

Il n'y a pas d'idées générales dans les sciences de raisonnement pur, parce que les idées générales supposent la ressemblance et la comparaison, et que les sciences de raisonnement pur roulent sur l'identité.

Les signes algébriques représentent non des quantités généralisées, mais des opérations, indépendamment des quantités sur lesquelles on opère.

Les figures géométriques ne sont pas générales par ressemblance, mais bien identiques dans leurs éléments (les lignes) et identiques encore dans le nombre et la proportion de ces éléments.

Les nombres sont des collections d'identités, et non des collections d'objets analogues renfermés sous l'unité artificielle d'un signe.

(Déductions explicatives.)

Observer, classer, poser les lois, chercher les causes, est la marche de l'esprit humain dans toutes les sciences de faits.

L'observation et le classement sont des procédés étrangers au raisonnement proprement dit. Il en est de même de la recherche des lois, en tant que les lois ne sont que des genres, des faits généralisés. Les lois susceptibles de l'application du calcul ne se fondent point sur la qualité des phénomènes, mais seulement sur leur quantité, leur mode de coordination dans l'espace et le temps.

L'intervention de la notion de cause, déduite du fait primitif, introduit seule des déductions certaines dans les sciences qui ont la nature pour objet.

La cause vraie n'est ni un effet généralisé — ni une loi posée par l'observation — ni une succession manifestée par l'expérience — ni une chance dont le calcul des probabilités détermine le degré ; mais bien la force productive de certains effets.

Cette force ne nous est pas donnée dans l'absolu, mais seulement dans sa relation aux effets produits. Pour qu'elle nous fût donnée dans l'absolu, il faudrait que nous eussions une connaissance de l'effort (type de toute idée de force) hors de sa relation à la résistance, ce qui n'est pas.

Lorsqu'une cause est donnée dans un premier effet (un mouvement déterminé dans l'espace et le temps) dont tous les autres suivent nécessairement, il y a

lieu à l'application du calcul, puisque tous les mouvements peuvent être rigoureusement déduits du premier. C'est ainsi que d'un premier effet ou d'une tendance connue, Newton déduit tout le système du monde, et montre que tous les effets observés peuvent être prévus dans l'énergie de la cause. Il ne s'élève pas à la conception de la cause par une généralisation fondée sur l'analogie des effets, mais il conclut de l'identité mathématique des effets à l'identité de la cause.

La cause ainsi déterminée mathématiquement, et non physiquement, demeure absolument indépendante de toute explication physique portant sur le *comment* de ses effets.

(Hypothèses explicatives.)

Les hypothèses explicatives ont pour but de rendre compte du mode d'action physique des causes, ou du *comment* des phénomènes.

Descartes s'efforce en vain de composer *a priori* avec les éléments de la pensée les combinaisons sensibles connues par l'expérience. Il transporte les déductions certaines, qui deviennent alors illusoires, dans une sphère où il n'y a lieu à employer que l'observation et l'hypothèse; il veut appliquer la synthèse à une espèce d'étude qui ne comporte que l'analyse.

Dans les vraies déductions explicatives, comme celles de Newton, il n'y a aucune supposition; tout est certain.

Dans les hypothèses explicatives il y a toujours : 1° expérience ; 2° hypothèse ; 3° comparaison de l'hypothèse avec les faits. De cette comparaison naît la probabilité, qui peut atteindre un degré très-élevé, mais ne saurait se changer en certitude absolue.

La théorie de Copernic offre l'exemple d'une hypothèse à laquelle la confirmation toujours croissante de l'expérience a donné le plus haut degré de probabilité.

(Considérations sur la méthode psychologique.)

La psychologie est une science de déductions explicatives certaines, lorsqu'elle part du fait primitif et du principe de causalité, pour déduire tous les faits de son ressort.

La psychologie est une science de vérité conditionnelle, lorsqu'elle part d'une abstraction et non d'un fait, d'une idée générale et non d'une notion simple.

La psychologie est une science d'hypothèses explicatives incertaines, lorsqu'elle s'attache aux causes physiques des sensations.

La psychologie enfin est une science fausse, lorsqu'elle méconnaît le principe de causalité, le confond avec la succession, ou prétend ramener à des faits physiologiques les faits du sens intime.

(Sentiments.) (1)

Les sentiments du système réflexif sont dégagés de

(1) Cet article et le suivant n'existent pas dans la partie rédigée

tout mélange avec les éléments hétérogènes des émotions. Ils dépendent uniquement des rapports perçus entre les idées, et subsistent aussi longtemps que l'entendement est capable de concevoir ces rapports.

Ces sentiments s'attachent au beau intellectuel et au beau moral dans leur pureté.

(Prédétermination. — Liberté morale.)

La réflexion, qui fait le complément de l'entendement, donne naissance à la *prédétermination* qui fait le complément de la liberté morale.

Le souvenir d'un acte renferme le sentiment de la puissance de le répéter. Ce sentiment aperçu, dans le présent, est prévu pour le temps futur. L'agent moral prédétermine ses actes à venir, contractant ainsi avec lui-même un engagement qu'il se sent libre de remplir.

L'exercice répété de la réflexion transforme la loi du devoir en une sorte d'heureuse nécessité qui offre les caractères les plus évidents de la liberté, et en devient la sanction la plus réelle.

CONCLUSION (1).

Les quatre systèmes qui viennent d'être passés en

du manuscrit, mais seulement dans des notes fort succinctes qui sont ici transcrites presque en entier.

(1) Cette conclusion a été formée de matériaux pris à la fin des sections II et III.



révue offrent les progrès successifs par lesquels l'homme arrive à prendre possession de sa nature intellectuelle.

Ils résultent des combinaisons variables de deux puissances unies, bien qu'hétérogènes de leur nature et intransformables l'une dans l'autre ; ils représentent, non des abstractions logiques, mais des faits positifs de notre nature.

Dans le système *affectif*, l'homme, réduit à l'animalité, vit, mais d'une vie sans conscience et sans volonté.

Dans le système *sensitif*, il connaît ses modifications, qu'il attribue à des causes étrangères indéterminées, et agit sous l'empire exclusif de ces modifications.

Dans le système *perceptif*, il arrive à la connaissance distincte des objets, et juge de leurs rapports, mais de ceux de ces rapports seulement qui sont inhérents aux modifications comparées et variables comme elle. La liberté naît de l'opposition qui existe entre les émotions et les sentiments, et de la possibilité du choix qui résulte de cette opposition.

Dans le système *réflexif* enfin, l'homme apprend ce qu'il est indépendamment des autres êtres, et ce que les autres êtres sont indépendamment de lui. La liberté morale trouve son complément dans la prédétermination. La science et la moralité s'identifient dans la faculté de réflexion, leur source commune.

Le premier système représente l'état de pure animalité ; le deuxième représente l'état d'enfance pendant lequel l'homme n'est conduit que par les sen-

sations, le troisième représente la jeunesse, l'âge de l'imagination, des beaux-arts, des sciences naturelles et synoptiques, le quatrième enfin représente l'âge mûr, qui est celui de la philosophie et des sciences de réflexion.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND.

ESSAI SUR LES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE.

DEUXIÈME PARTIE.

ESSAI D'UNE NOUVELLE ANALYSE DES FACULTÉS DE L'HOMME.

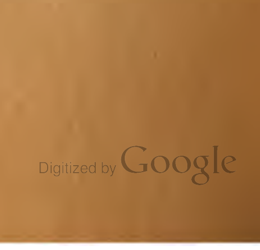
SECTION TROISIÈME.

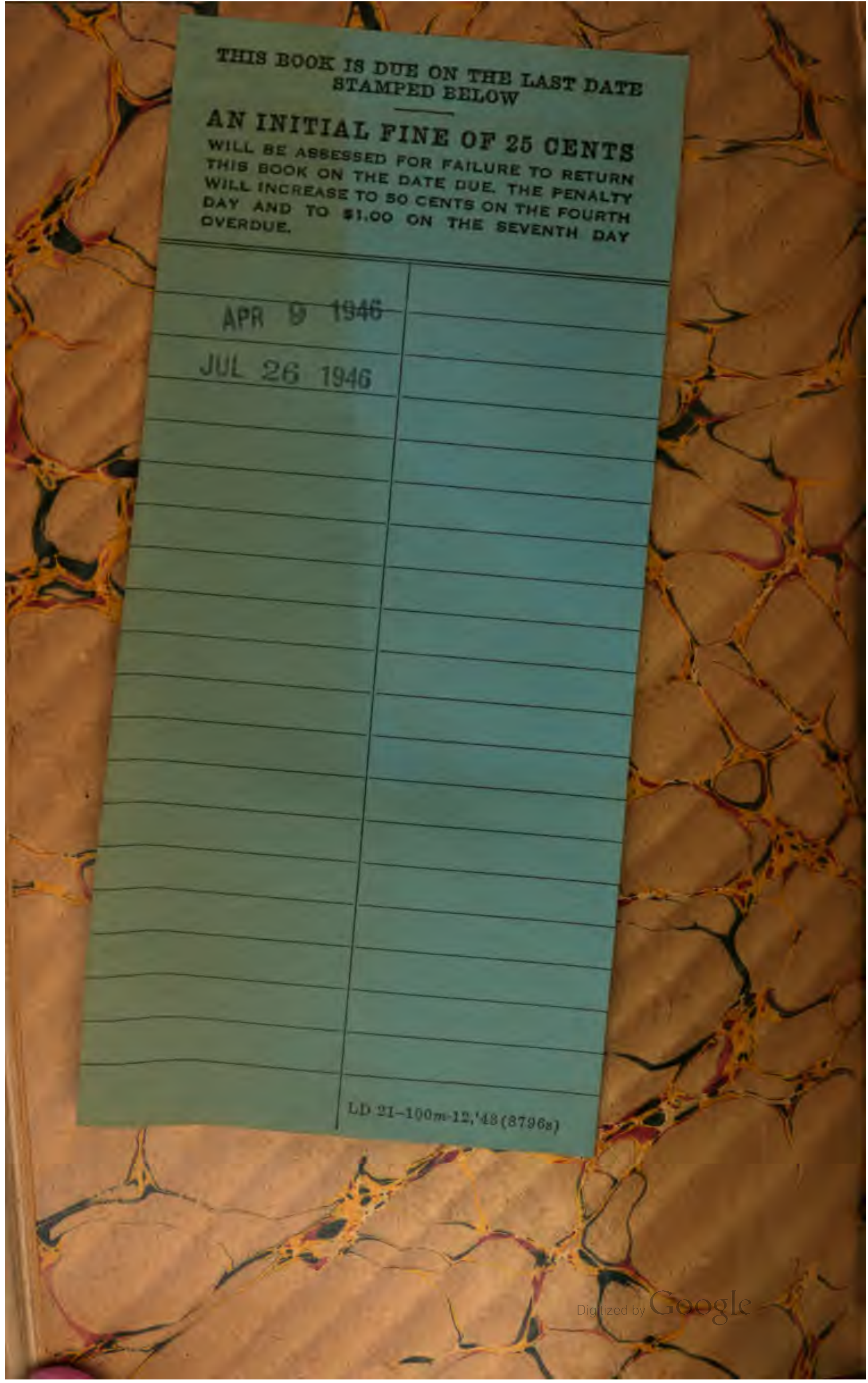


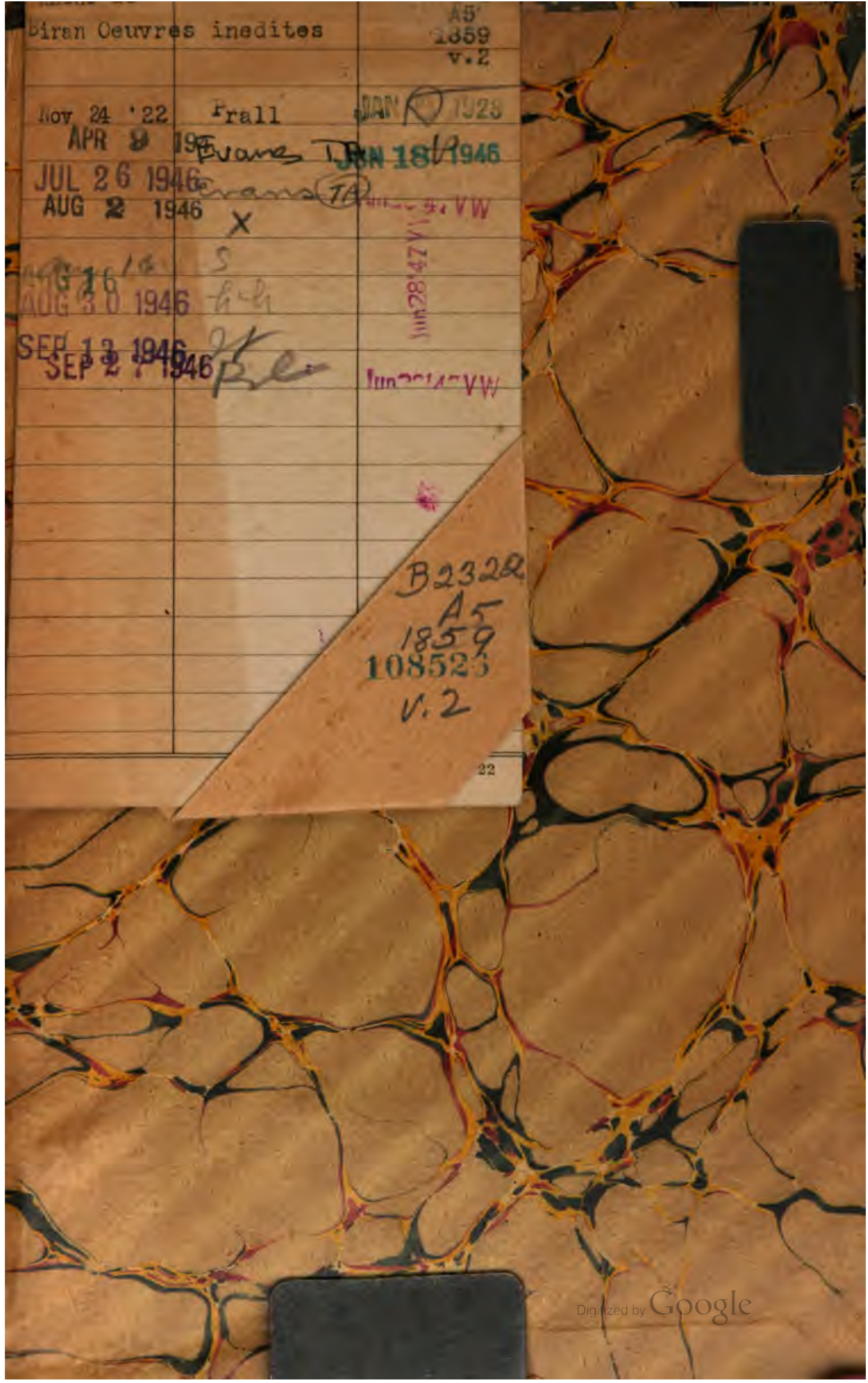
SECTION QUATRIÈME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND.

COULOMMIERS. — IMPRIMERIE DE A. MOUSSIN. — 1858.




THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW
AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.
APR 9 1946
JUL 26 1946
LD 21-100m-12,'43 (8796s)
Digitized by Google


Biran Oeuvres inedites
A5
1859
v.2
Nov 24 '22
Prall
APR 9 19
Evans
JUN 18 1946
JUL 26 1946
AUG 2 1946
SEP 13 1946
SEP 27 1946
B2328
A5
1859
108525
v.2
Digitized by Google

